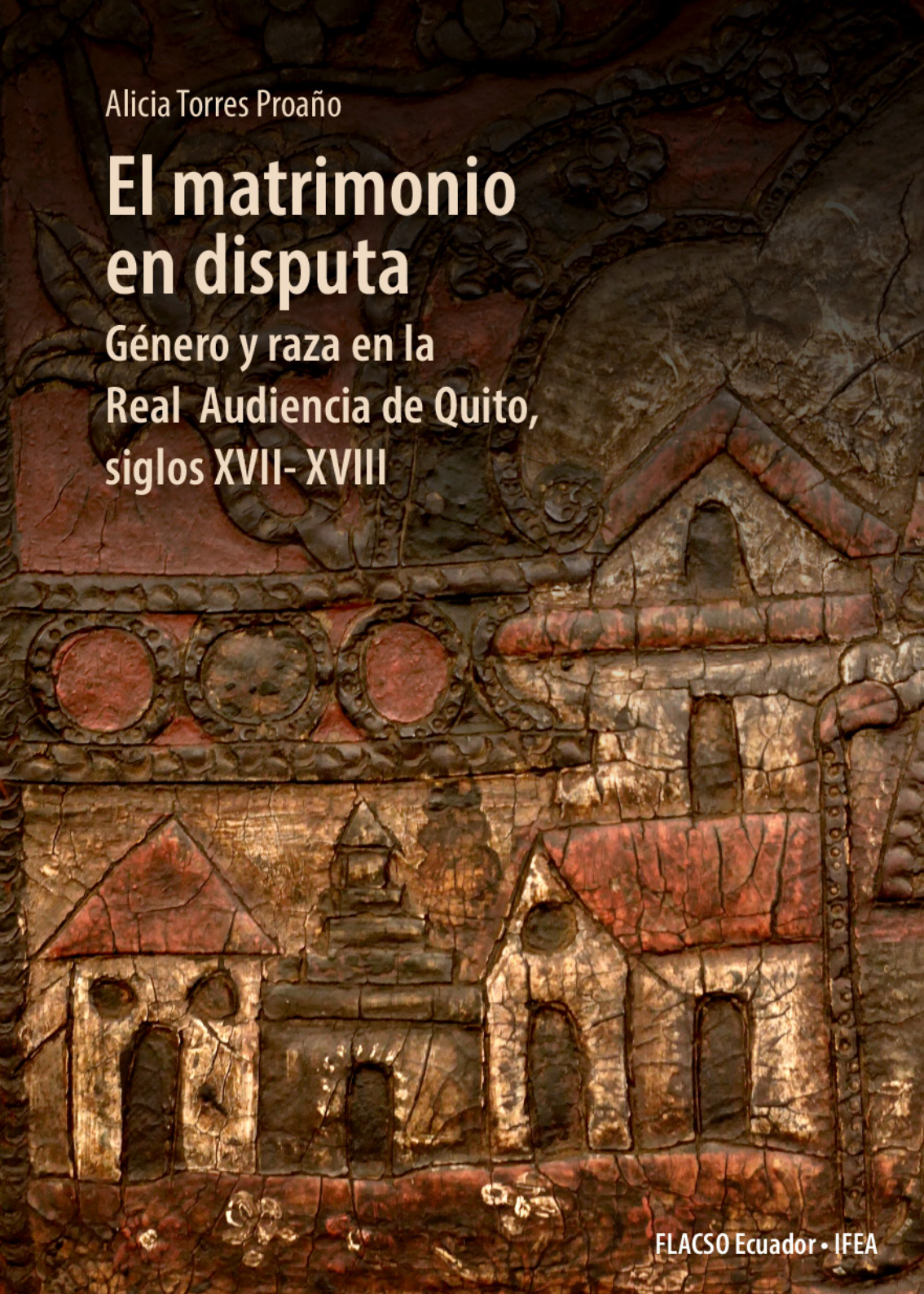
Alicia Torres Proaño

El matrimonio en disputa

Género y raza en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII- XVIII



FLACSO Ecuador • IFEA

El matrimonio en disputa. Género y raza en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XVIII

Alicia Torres Proaño

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

TORRES PROAÑO, A. *El matrimonio en disputa.* Género y raza en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XVIII [online]. Quito: Editorial FLACSO Ecuador, 2023, 239 p. Travaux de l'Institut Français d'Études Andines collection, tomo 373. ISBN: 978-9978-67-656-1. Available from: https://books.scielo.org/id/rwkff. https://doi.org/10.46546/2023-45.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.

Alicia Torres Proaño

El matrimonio en disputa. Género y raza en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XVIII

Editorial FLACSO Ecuador

IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17 MEAE/CNRS UAR 3337 AMÉRICA LATINA

© 2023
FLACSO Ecuador / Instituto Francés de Estudios Andinos

El matrimonio en disputa. Género y raza en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XVIII
© Alicia Torres Proaño

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador / Instituto Francés de Estudios Andinos

Imagen de portada: detalle de espaldar de silla frailera. Cuero repujado y policromado, Quito, siglo XVIII. Museo de Arte Colonial, Quito. Fotografía: Antonio Mena.

FLACSO Ecuador
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro,
Quito, Ecuador
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803
www.flacso.edu.ec

Primera edición en Quito: septiembre de 2023

ISBN FLACSO : 978-9978-67-655-4 (impreso)
978-9978-67-656-1 (pdf)
https://doi.org/10.46546/2023-45

Impreso en Ecuador / Tiraje: 300 ejemplares
Se terminó de imprimir en septiembre de 2023 en V&M Gráficas, Quito, Ecuador

Instituto Francés de Estudios Andinos
UMIFRE 17 MEAE/CNRS UAR 3337
AMÉRICA LATINA
Jirón Batalla de Junín 314, Barranco, Lima, Perú
Teléfono: (511) 447 6070
http://www.ifea.org.pe/
IFEA.direction@cnrs.fr

Primera edición en Lima: septiembre de 2023

ISBN IFEA: 978-612-4358-19-7 (impreso)

Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2023-08440

Impreso en Perú / Tiraje: 300 ejemplares

Se terminó de imprimir en septiembre de 2023 en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú
Teléfono: (51 1) 424 8104 / 424 3411

Torres Proaño, Alicia

El matrimonio en disputa. Género y raza en la Real Audiencia de Quito, siglos XVII-XVIII / Alicia Torres Proaño.- Quito, Ecuador ; Lima, Perú : FLACSO Ecuador : IFEA, 2023

x, 231 páginas

Este libro corresponde al tomo 373 de la colección "Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X) del IFEA.

Bibliografía: p. 224-231

ISBN: 9789978676554 (impreso – FLACSO Ecuador)
ISBN: 9789978676561 (pdf – FLACSO Ecuador)
ISBN: 9786124358197 (impreso - IFEA)
https://doi.org/10.46546/2023-45

MATRIMONIO ; GÉNERO ; RAZA ; CASTA ; ESTADO CIVIL ; DESIGUALDAD SOCIAL ; ASPECTOS CULTURALES ; SEXUALIDAD ; RELIGIÓN ; HISTORIA ; REAL AUDIENCIA DE QUITO ; ECUADOR ; AMÉRICA LATINA

986.6 - CDD

Este libro corresponde al tomo 373 de la colección "Travaux de l'Institut Français d'Études Andines" (ISSN 0768-424X) del IFEA.

A Miguel Ángel y Aída
A Fernando
A Miguel y Manuela
A Juan Manuel

Ah quem tivesse a força para desertar deveras!
—Fernando Pessoa

Índice de contenidos

Agradecimientos ix

Archivos consultados x

Introducción
Gobierno, género y diferencia en tiempos virreinales 1
El género en la historiografía de la Real Audiencia de Quito 5
Capítulos 9
Fuentes 11

Capítulo 1
El matrimonio: entre la Iglesia y el Estado 13
El patriarcado y las diversidades 13
El Concilio de Trento 14
Hispanoamérica-Trento: el matrimonio 21
Contexto para la normativa: género y patriarcado 31

Capítulo 2
Amancebamiento público y notorio:
hombres y mujeres en los juicios por amancebamiento 41
El amancebamiento: género y política 50
Entre la ruptura y la tolerancia 101

Capítulo 3
Malos tratos y alimentos: entre el sentimiento y la economía 104
La sevicia y el caudal 106
Las mujeres litigan 124
El camino de la justicia a la ley 156

Capítulo 4
La Real Pragmática en la Real Audiencia de Quito:
raza, clase y género hacia fines de la Colonia 159
Raza-casta y género y la creación de las diferencias. 161
Raza-casta, clase y género en el discurso de las causas. 171
Las desigualdades 206

Conclusiones 212
La Iglesia, el Estado y el patriarcado. 212
El amancebamiento 214
Caudal y sevicia. 217
El disenso 220

Referencias. 224

Agradecimientos

Gracias a Kimberly Gauderman, por iniciar conmigo y acompañarme en el descubrimiento de las incógnitas de la historia. Su permanente estar ahí y los diálogos y las esperas han sido ingredientes imprescindibles para concluir esta tarea.

A Ramón, por su amistad, por las largas horas en el archivo, por las miles de fotografías.

A Fabio, por su amistad y complicidad a lo largo de nuestra experiencia compartida.

A Fernando, Felipe, Simón y Teodoro, por su amistad sin fin.

Y, finalmente, un agradecimiento especial a Fernando, Miguel y Manuela, testigos de mi fascinación por descubrir una historia distinta, por su ternura sin fin.

Archivos consultados

ANE Archivo Nacional del Ecuador
- Serie Matrimoniales
- Serie Criminales
- Serie Civiles

Archivo General de la Nación de Colombia, Sección Colonia
- Criminales-juicios

Introducción
Gobierno, género y diferencia en tiempos virreinales

En el año 1749, por medio de su apoderado, Clemente de la Thorre se presenta, en grado de fuerza, en la corte civil, en contra de un juez eclesiástico. La sentencia anuncia que debe pagar alimentos a su esposa doña Josefa Sotomaior por las semanas atrasadas y presentar fianza por las semanas venideras. Clemente alega que se reponga la apelación que ha presentado ante dicho juez.[1]

En su largo alegato, Clemente expone las causas por las que no tiene que pagar los alimentos mientras dura la causa de divorcio interpuesta por él: acusa a su mujer de "prepararle venenos"; argumenta que si ya solo el adulterio es causa para que la mujer pierda la dote, más aún tendría que ser la intención de matarlo, y que no entiende cómo la mujer debe ser "premiada" con el pago de alimentos y con la restitución de su dote. No acepta devolver la dote a su mujer y, entonces, inicia el regateo de cuánto "llevó" Josefa como dote al matrimonio: que no fueron tres mil pesos, que estos nunca los recibió y que al final la dote solo se limita al ajuar que aportó al matrimonio y "quales volvió a sacar en su delinquente separación". Finalmente, alega sobre la capacidad económica de Josefa: "obligando al marido a que su propio caudal le haga los socorros para sus superfluos gastos, siendo así que para lo necesario y desente tiene aún lo sobrado", mientras que él cuida de su hija y de su yerno cuando es obligación de las dos partes cuidar de los hijos.

[1] Archivo Nacional del Ecuador (en adelante ANE), Matrimoniales, caja 2, expediente 9, 1749. Las siguientes citas pertenecen a este expediente hasta que se indique lo contrario. En la transcripción de las citas se ha respetado la grafía original de todos los contratos.

Los argumentos y razones que ha presentado Clemente de la Thorre se complementan con su alegato sobre la aplicación de las disposiciones para la dotación de alimentos y así afirma que, si bien en las causas alimentarias no se podía conceder apelación,

> no es tan general e indistinta la regla que se entienda en todos casos pues esta doctrina padece varias limitaciones y es una de ellas con aquel que tiene por si con que mantenerse, por que como todo el fundamento es por que no peresca el alimentando en el tiempo del litigio no teniendo *ex quo se alat* si la parte que los demanda tenga con que vivir no se le deben dar alimentos por un derecho dudoso [subrayado en el original].

De la Thorre continúa con su reflexión sobre el pago de alimentos de semanas pasadas, "sobre cuyo asumpto se debe también reflecionar que el tiempo pretérito ya es pasado y no tiene que vivir la vida, ya vivida con que pretexto de alimentos no se a demandar que se den los alimentos que no an de ser tales". Luego, la autoridad de la Real Audiencia sentencia que el "Juez Eclesiástico no hace fuerza".

En este libro analizo casos similares en los que el esposo demandante o demandado buscaba varios atajos en los regímenes civiles y eclesiásticos para no proveer a su esposa de alimentos, para regatear el monto de la dote, para no pagar las litisexpensas.[2] Asimismo, encuentro mujeres que demandaban que su dote, alimentos y litisexpensas les fueran restituidos. Ellas también hicieron uso de las posibilidades que las legislaciones civil y eclesiástica abrían para sus peticiones. Además, reviso casos de amancebamiento, de malos tratos y sevicia, y casos de disenso. Las querellas por disenso empezaron a ser presentadas en las cortes civiles a partir de 1778 con la promulgación de la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales. He escogido estos litigios, los de amancebamiento, de sevicia y de disenso porque se relacionan con conflictos matrimoniales, los cuales permiten ingresar al ámbito de la vida cotidiana y, desde allí, desde el espacio de lo doméstico, buscar la conexión con el entorno social, económico, político y cultural.

[2] Los canonistas en su léxico latino eclesiástico llaman expensas judiciales o litisexpensas a lo que se conoce con el término más corriente de costas y gastos del juicio (Amo 1966).

El análisis de los expedientes sobre los conflictos alrededor de las relaciones matrimoniales en el siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito permite mirar cómo las mujeres vivieron, toleraron, protestaron, demandaron y litigaron frente al amancebamiento, los malos tratos, la sevicia y el disenso; cómo se constituyeron sus lenguajes y sus formas prácticas para conseguir resultados favorables a sus requerimientos; cuáles fueron las nociones prácticas admisibles y cuáles las condenables que se vivieron y toleraron en el interior del matrimonio; y mirar cómo los hombres construyeron su autoridad masculina frente a la agencia de las mujeres.

En este libro propongo que las mujeres de la Real Audiencia de Quito, en el siglo XVIII, supieron urdir unos lenguajes y unas prácticas que aprovecharon en los procedimientos legales y las formas de gobierno colonial para constituirse como agentes políticos, sociales, económicos y culturales en un contexto que daba lugar a esa presencia y a esa agencia.

En el siglo XVIII, las mujeres de Quito enfrentaron una sociedad jerarquizada, anclada en diferencias y desigualdades que se basaban en el estatus, la calidad, la clase y el género; era, al mismo tiempo, una sociedad construida sobre formas de ejercicio de la autoridad, porosas y maleables, las cuales abrieron el espacio para la actuación femenina. El amancebamiento las encuentra como actoras políticas en el sentido de que tanto hombres como mujeres fueron enjuiciados por vivir en relaciones de amancebamiento, aunque en algunos casos, este sirvió para el juego político en el que los hombres eran destituidos de sus cargos públicos. En los malos tratos y la sevicia las mujeres se constituyeron como agentes económicas pues más allá de que ciertas leyes y reglamentaciones protegieran su acceso a la dote, a alimentos y a litisexpensas, en estos casos disputaron en contra del "mal trato", la "mala vida", y articularon el hecho de escapar de la violencia con el acceso a sus bienes o a la obligación de sus esposos de mantenerlas. En el disenso, se ve que contienden por las formas de clasificación y retan a la autoridad paterna y materna.

Al examinar los pleitos por amancebamiento, sevicia y disenso, ingreso al mundo de la vida cotidiana para encontrar cómo se construyeron las relaciones entre hombres y mujeres, las relaciones parentales, las relaciones vecinales y, al mismo tiempo, cómo esa vida cotidiana fue puesta en escena

frente a los jueces y juzgados y para comprender cómo, desde esos espacios, las prácticas cotidianas, las formas de hacer el día a día, se conectaron con un espacio social, económico, cultural y un cuerpo normativo que moldeó pero no confinó las acciones de las mujeres. Al mismo tiempo, el estudio de los casos vinculados con los conflictos matrimoniales me permite detectar la superposición y el ensamblaje conflictivo entre las jurisdicciones seculares y eclesiásticas, partiendo de que el matrimonio fue un dominio de la Iglesia. Las mujeres y los hombres encontraron "formas de hacer" con las que se insertaron en ese ensamblaje conflictivo para obtener ventajas de las formas de gobierno colonial para sus causas.

El uso de los resquicios legales y la invocación a las formas de administrar justicia, y a las concepciones mismas de las regulaciones por parte de los litigantes, me llevan a afirmar que las mujeres y los hombres de Quito en el siglo XVIII vivían bajo una administración colonial que acogió su acción, su práctica contenciosa, su desafío a las normas vigentes. La forma misma de la construcción de la autoridad colonial abrigaba la contienda como elemento constituyente de su formación. Esta inclusión de la contienda y del litigio aprobaba la constitución de una sociedad en permanente negociación y en constante arreglo, destinados a buscar la convivencia armoniosa entre la metrópoli y las tierras americanas, entre el rey y sus vasallos.

Esta construcción armoniosa de lo colectivo respondía, por supuesto, a las condiciones locales y regionales; daba cuenta de las relaciones y juegos de poder y maniobras en el espacio local y cómo estas se conectaban con las autoridades virreinales y reales.

Argumentar que la construcción armoniosa de la forma de gobierno colonial acogió la contienda, parecería ser una paradoja. Lo que sugiero es que la concepción de gobierno que inspiró la administración colonial estuvo basada en la permanente apreciación del escenario, de sus actores y de sus papeles, de cómo estos podían variar y de cómo, entonces, era necesario permitir de manera permanente el replanteo y la reubicación de estos actores, de sus papeles y de los escenarios. Y, para ello, la capacidad del conflicto era clave.

En este sentido, planteo una discusión crítica sobre los conceptos de gobierno y los utilizados para explicar tanto las diferencias de género y raza

como las concepciones centrales; para exponer la constitución de las relaciones entre hombres y mujeres en la Audiencia de Quito, en el siglo XVIII, su relación con las formas de gobierno y el ejercicio de la autoridad. En este marco, indago sobre el matrimonio como una forma de conexión con la vida económica, política, cultural y social y un espacio de generación de subjetividades para hombres y para mujeres. En esta medida, la investigación sobre los cambios y persistencias en las concepciones, legislaciones, discursos, prácticas y rasgos culturales sobre el matrimonio tiene conexión estrecha con aquellos principios, normas, discursos y prácticas organizadores de la época.

El género en la historiografía de la Real Audiencia de Quito

Un recorrido por la historiografía sobre matrimonio durante la época colonial en la Audiencia de Quito denota cierta escasez de estudios e investigaciones relacionados con el tema, aparte de los trabajos de Gauderman (2003) y Black (2010).

León (1996) analiza los matrimonios y la violencia conyugal en la ciudad de Cuenca, perteneciente a la Audiencia de Quito, entre 1750 y 1800. Su trabajo parte de una concepción de género, es decir, conceptualiza las relaciones sociales entre hombres y mujeres como relaciones de poder antes que elaborar una historia de "mujeres". Asimismo, en su estudio, la autora examina las relaciones de género desde el discurso pues esta perspectiva le permite mantener los significados específicos sobre la diferencia sexual, creados desde el lugar social concreto de hombres y mujeres, lo cual reconoce la ubicación para evitar una confusión con significados contemporáneos (León 1996, 6).

León registra juicios de divorcio y anulación presentados por mujeres criollas de estratos altos, medios y bajos. Las mujeres perdieron la mayoría de los juicios entablados. La autora inscribe el conflicto matrimonial en el contexto de las reformas borbónicas, época en la que se endurecieron las medidas de control moral sobre la población, en un intento por secularizar aquellos espacios de la vida social que habían sido dominio de la Iglesia católica. Este proyecto modernizador borbónico habría encontrado

en Cuenca fuertes limitaciones o, mejor dicho, en lugar de producir una modernización laica con menor control de la Iglesia católica sobre los asuntos relacionados con la sexualidad y el matrimonio, lo que se dio fue una modernización conservadora que reforzó un orden estamental que permitió la reproducción de grupos sociopolíticos cerrados (León 1996, 39).

En resumen, León encuentra que, en Cuenca, para la segunda mitad del siglo XVIII, las relaciones asimétricas entre hombres y mujeres estaban asentadas en una organización jerárquica social, política y cultural. Por tanto, las relaciones de género requerían de un engranaje que suponía la sumisión de la mujer bajo la autoridad del esposo. La autora afirma que, a pesar de estas condiciones de sumisión, las mujeres podían ser sujetos de poder que cuestionaban esas relaciones asimétricas, aunque estas respuestas no llegaran al cauce legal; es decir, apelaban a tácticas en lo doméstico que constituían formas de cuestionamiento de la autoridad masculina (1996, 136).

Lavallé (1999)[3] revela los juicios de disenso presentados en la Real Audiencia de Quito, los cuales se dan en el marco de la expedición de la Real Pragmática (1778-1818). Esta normativa intentaba evitar los matrimonios desiguales y, en principio, se podría pensar que fue pensada para impedir los procesos de mestizaje. Sin embargo, Lavallé (1999, 21) encuentra que la alusión a desigualdad racial o étnica no es el argumento en la mayoría de estos juicios de disenso, sino una desigualdad económica o social, es decir, de ocupación, de "rango social" o, en definitiva, de acusaciones de conductas no aceptadas, como alcoholismo o concubinato; también se podía aducir como razón para la desigualdad el hecho de ser hijo o hija expósito o expósita.

En los casos de juicios de disenso en los que sí se alude a una diferencia racial, Lavallé (1999, 128) afirma que esta se refiere, especialmente, a que "la parte adversa tuviera mezcla africana", que supondría un "salto atrás" en las estrategias de blanqueamiento utilizadas por familias de estratos más bajos.

[3] Lavallé ha analizado el tema del divorcio y nulidad en el caso de Lima para la segunda mitad del siglo XVII, en el que concluye que los juicios "remiten a una humanidad dominada y a menudo sufrida, que pertenece más bien a la gran masa de los silenciosos –mejor de los silenciados– de la Historia" (Lavallé 1986, 462). Sin embargo, afirma que las fuerzas de cohesión social, tales como la Iglesia católica, dejaban "espacios de cuestionamiento".

El estudio de este conjunto de juicios lleva a Lavallé (1999, 135) a concluir que las fronteras étnicas en la época virreinal eran porosas y que la Real Pragmática, aunque legitimó arraigados prejuicios, no logró imponer límites más impermeables, y que lo étnico fue maleable, adaptable a las situaciones y a los consensos locales.

Igualmente, las diferentes sentencias emitidas permiten al autor afirmar que, si bien se aplicó la legislación sobre la necesidad de contar con el consentimiento paterno para el matrimonio, la aplicación en la Real Audiencia no fue sistemática y restrictiva (Lavallé 1999, 136). Si bien Lavallé en su análisis toma en cuenta los aspectos de raza y, en cierta manera, de clase, deja de lado un elemento importante: el género: su estudio no observa si los juicios de disenso los presentaban más los padres de novias o de novios, o, por ejemplo, si las mujeres impedidas del matrimonio acudían o no a los tribunales a presentar querella por el disenso de su padre. ¿Intervinieron las madres en los juicios de disenso?

Estos juicios de disenso también son el material principal utilizado por Büschges (1997) para analizar las concepciones de honor en la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII, y en el XIX, hasta la Independencia. El autor analiza las dos fuentes del concepto de honor: la estamental y la virtud. Con base en ello hace un recuento de las "voces" o formas de alusión al honor, ya sea estamental o de virtud, que encuentra en los juicios. Basado en este recorrido, Büschges argumenta que el honor como forma de distinción social, estamental, era la noción que predominaba en los juicios de disenso. Sin embargo, el autor encuentra críticas a ese concepto de honor por parte de los "actores" de esos juicios, quienes apelaban al honor como virtud, de acuerdo con los cánones eclesiásticos que no impedían el matrimonio por "desigualdad". Büschges no encuentra mayores alusiones al honor de las mujeres, aunque sostiene que este generalmente estaba asociado al comportamiento sexual.

En resumen, el interés de Büschges es afirmar que el concepto de honor estamental estaba vigente en el siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito,[4]

[4] "Acerca de la trascendencia y función social de 'las leyes del honor' he intentado responder mostrando la base primordialmente social o, mejor dicho, estamental que tuvo el concepto del honor en el distrito de la Audiencia de Quito. Al lado de rasgos más bien

y discutir con Seed (1988) sobre si el concepto del honor como virtud era o no un concepto al mismo tiempo estamental. Refuta, además, la tesis de Seed que propone que el honor estamental se desarrolló más bien a finales del siglo XVIII, como efecto del desarrollo mercantil-capitalista.

El tema del control de la moral pública es abordado por Borchart de Moreno (2006) quien comprueba cómo durante la aplicación de las reformas borbónicas se incrementó el número de juicios y el número de presos y presas, así como las penas impuestas por delitos que tenían que ver con lo que se consideraba la "moral pública": concubinato, amancebamiento, infidelidad, y también por el incumplimiento con las obligaciones religiosas: la confesión y guardar las fiestas.

Posteriormente, en el año 2010, esta misma autora analiza la vida de dos mujeres: una, mercader, y otra que participó en las primeras etapas de la Independencia. Se trata de dos historias de vida que, según la autora, se convierten en espejos para mirar la vida de muchas mujeres en la época colonial. La obra de Borchart se inscribe en la línea de las historias de mujeres que intentaban dar cuenta de la vida cotidiana como forma de adentrarse en las relaciones sociales, económicas, culturales y políticas de una época determinada.

El recorrido por la historiografía sobre las relaciones de género o, específicamente, sobre el matrimonio y los juicios de anulación, divorcio o disenso, durante la Audiencia de Quito es corto. En esta obra, por tanto, busco llenar este vacío historiográfico desde una perspectiva que permita dar cuenta de las complejidades de las relaciones en el mundo virreinal quiteño; de las relaciones entre hombres y mujeres; de las relaciones de hombres y mujeres de distintos estatus socioeconómicos; y de las relaciones de hombres y mujeres de distintas clasificaciones raciales. Se trata de detallar las relaciones entre grupos y entre categorías y no solamente en el interior del grupo social definido de acuerdo con la categoría de análisis.

individuales y de componentes de virtud y a pesar de algunas críticas de la mentalidad predominante, el concepto del honor era la expresión de la distinción y exclusividad social, o sea de la reclamación de tal posición social, perteneciente en su esencia a un grupo social y, ante todo, a los nobles o a personas que reclamaban tal estatus" (Büschges 1997, 78).

Capítulos

Una vez realizada la revisión historiográfica y conceptual, en el capítulo 1 hago una exploración crítica sobre el Concilio de Trento, pues este fue un punto de quiebre en relación con las normativas referidas al matrimonio y especialmente para los territorios ultramarinos del imperio hispánico. Reviso las normativas generales y las definiciones del concilio en general y los debates sobre cómo interpretarlo en la historia de la Iglesia, y, posteriormente, aquellas que se refirieron a la aplicación en la América hispana. Contextualizo esta revisión por medio de literatura en la que se considera el matrimonio, su normativa y la aplicación de esta, y los diversos conflictos alrededor del maridaje, tanto en la metrópoli imperial como en los territorios de América, especialmente en México y los Andes.

En el capítulo 2 analizo litigios por amancebamiento. Cada uno de los casos es estudiado desde una doble perspectiva: la del caso individual, en el cual se construyen los personajes particulares de la historia, y la de cada caso como parte de un escenario en el que los personajes desempeñan ciertos roles ya prescritos y esperados. Aquí también se encuentran aquellos que desafían esos roles y que permiten construir diferentes y cambiantes narrativas sobre el amancebamiento y, a través de estas, sobre las relaciones sociales que constan en esos discursos.

La investigación de los casos me conduce a exponer que el amancebamiento era una práctica tolerada tanto para hombres como para mujeres de diferentes estatus, de diferentes razas. El amancebamiento era perseguido cuando se rompía algún tipo de acuerdo social implícito que lo hacía tolerable y, cuando esto sucedía, hombres y mujeres recibían el castigo por este delito. Frente a la literatura en la que se propone que las mujeres eran especialmente castigadas y perseguidas por amancebadas y concubinas, en este capítulo argumento que los hombres son tanto o más perseguidos por amancebamiento debido a la ruptura de algún tipo de acuerdo o como excusa para la persecución política.

En el capítulo 3 analizo las disputas que se presentaban ante las autoridades por hechos violentos y por los efectos que estos causaban. Al separarse por "sevicia", las mujeres querían salir de relaciones violentas,

pero al mismo tiempo alegarían que era obligación de sus maridos mantenerlas mientras presentaban el pleito y, además, lidiaban por no perder sus bienes y propiedades. Seguramente, muchos de ellos no formaron parte de su dote; sin embargo, los reclamaban como si fueran parte de su práctica contenciosa en contra de las relaciones de "mal vivir".

Argumento en este capítulo que las causas de mala vida o de malos tratos, iniciadas por mujeres, tenían un contenido económico. Por lo tanto, el objetivo principal de las disputas por la mala vida era salir de relaciones violentas y, al hacerlo, las mujeres contendían también por ser actoras económicas al reclamar por las dotes, por los alimentos, por litisexpensas. No se trataba solamente de ser protegidas por sus esposos y mantenidas por ellos, sino que buscaban disponer de sus propios bienes, de sus propios recursos, defender su patrimonio, ya fuera que este se compusiera de haciendas o de vestidos y ropa de cama o, como en uno de los casos que expongo, de defender su capacidad de trabajo para poder mantenerse. Reclamar por la sevicia era también reclamar por el caudal.

En el último capítulo analizo los casos de disenso presentados a partir de la expedición de la Real Pragmática de 1776 sobre matrimonios desiguales. Busco reconocer cómo se construyen las diferencias de clase, de género y de raza en estas causas matrimoniales. Los juicios presentados permiten proponer que las desigualdades que se disputaban se construían, en la práctica y cotidianamente, sobre la base de un conjunto de elementos que combinaban tanto las discursivamente establecidas (leyes, instituciones) como las relaciones sociales del día a día entre los actores y con el entorno sociopolítico y económico; la diferencia, que implica siempre relaciones de poder, se construye más bien como identidad. Efectivamente, los distintos discursos desplegados a lo largo de los juicios buscaban comprobar la "desigualdad" o cuestionarla por medio de códigos que combinaran un estatus de inferioridad, de desigualdad, de acuerdo con un sistema clasificatorio sociorracial (Schwaller 2010), pero también económico y de género.

Por tanto, más bien se puede pensar que, para fines del siglo XVIII, la Real Pragmática no buscó impedir un proceso de mestizaje ya consolidado sino, más bien, este podría haber significado que las categorías antes cla-

ramente definidas se hayan difuminado (español, indio, negro, mestizo). Así, se hace necesario aludir a los ancestros para demostrar la desigualdad y vincular este origen con la clase, por medio de los oficios, por ejemplo. Es decir, era ineludible, en términos de Schwaller (2010), acudir a un lenguaje de la diferencia que diera cuenta del proceso social y cultural. En todo caso, es notorio que se produjo un proceso de acumulación por parte de ese amplio grupo que podría ser calificado de mestizo: en los dos juicios analizados, los novios –acusados de desiguales– poseen un cierto estatus socioeconómico; más bien se trata de un grupo ascendente.

Fuentes

Las fuentes que utilizo en este libro provienen del Archivo Nacional del Ecuador, de las series Matrimoniales y Criminales, y cubren todo el siglo XVIII, con alguno que otro caso del siglo XVII y del XIX. En la serie Matrimoniales ubiqué 107 expedientes relacionados con el objetivo de esta obra. De estos expedientes, he clasificado y sistematizado 55, referidos especialmente a disenso, malos tratos, dote y amancebamiento. Sin embargo, en esta serie se encuentran todos los casos de disenso, por tanto, fue de ella de donde escogí los expedientes que trabajo en este libro.

A partir de la expedición de la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales, los casos de disenso son los que marcan el archivo de asuntos relacionados con el matrimonio. Estos casos crecen de manera significativa hacia finales del siglo XVIII. Otra característica importante de esta serie es el tema de la dote; aunque su relevancia no iguala a la del disenso, son casos que atraviesan toda la época analizada.

En la serie Criminales, por otro lado, se encuentran los expedientes relacionados con amancebamiento, en su gran mayoría, malos tratos o agresión física, los casos de homicidio del esposo o la esposa o del o la conviviente y los temas de estupro y de calumnias, especialmente. En esta serie encontré 422 casos afines al tema. En ella se ubican la mayoría de las causas sobre amancebamiento, esta es la que prima en esta serie, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Los casos fueron escogidos luego de revisar las clasificaciones archivísticas de cada una de las series, las cuales etiquetan los expedientes con una breve descripción de su contenido. Primero, revisé esa etiquetación, luego el expediente y lo califiqué para su uso o no. Muchos de los expedientes desechados contenían escasa información sobre el proceso y, por tanto, privilegié aquellos que pudieran dar una idea de los procesos que había seguido la causa. Con respecto a los expedientes sobre amancebamientos, analizados en el capítulo 3, intenté mantener la rutina de escoger un caso en cada década. Sin embargo, no siempre fue posible hacerlo pues no encontré documentos lo suficientemente extensos que me permitiesen crear una narrativa sobre el amancebamiento.

En la serie Matrimoniales se combinan documentos, expedientes de otras series, tales como Criminales, Civiles u otros archivos, lo cual permite leer que los conflictos matrimoniales incluyeron otros aspectos de la vida social, política, económica y cultural. Si bien se sabe que hay una forma de clasificación de los archivos que depende de quien lee el expediente, la conformación de esta serie puede llevar a pensar que es un archivo también guiado por los y las protagonistas de las historias que aquí presento, formado por los casos de las personas que usaron las cortes para resolver sus vidas.

Para la lectura de los expedientes tomo en cuenta dos aspectos: la voz y la intermediación. El sistema legal hispánico se basó en la palabra escrita, lo cual significó que testigos, demandantes, demandados y autoridades vieran su voz inscrita en el papel. Este paso de la voz a la letra significó siempre la intermediación de un notario, de un escribiente y, por tanto, de que esa transformación de la voz a la palabra escrita pudiese suponer la inclusión de la subjetividad, de la interpretación y de la intencionalidad del escribano, del notario. Esto fue más visible en la población indígena, en su mayoría kichwahablante, que acudía a las cortes. Por tanto, el análisis de los litigios aquí revisados no busca "la verdad", sino que estos conduzcan a dar cuenta de cómo se interpretaba, reinterpretaba y cuestionaba la veracidad y, de esta manera, construir un escenario para mirar la actuación de los hombres y las mujeres.

Capítulo 1
El matrimonio: entre la Iglesia y el Estado

El patriarcado y las diversidades

En este capítulo reviso las disposiciones que regulaban las relaciones matrimoniales en el periodo analizado en este libro. El objetivo es que esta revisión me proporcione elementos para poner en evidencia, en primer lugar, que el matrimonio, como cualquier institución social, ha sido objeto de disputas, controversias, negociaciones y conflictos, los cuales han estado relacionados con el tiempo histórico que lo contextualiza. En segundo lugar, busco que esta revisión evidencie que, si bien las disposiciones eclesiásticas sobre el matrimonio pueden ser consideradas como un mecanismo de disciplina social, organizadas bajo nociones patriarcales, una perspectiva de género conduce a mirar que estas fueron permanentemente negociadas, inobservadas y acomodadas a las condiciones locales. Las propias disputas en el interior de la Iglesia, las diferentes formas de la labor pastoral, las dinámicas propias del imperio hispánico en ultramar consiguieron abrir una brecha en la cual tanto hombres como mujeres negociaron y disputaron sus relaciones matrimoniales de acuerdo con su entorno social, político, religioso y cultural.

Realizo esta revisión a partir del Concilio de Trento (1545-1563), pues de acuerdo con algunos autores (Lavrin 1989b; Gaudemet 1993; O'Malley 2013a, 2013b) este fue un punto de quiebre en relación con las normativas referidas al matrimonio, especialmente para los territorios ultramarinos del

imperio hispánico. Examino las normativas y las definiciones del concilio en general y los debates sobre cómo interpretar este concilio en la historia de la Iglesia, y, posteriormente, aquellas que se refirieron a la aplicación en la América hispana. Contextualizo esta investigación con literatura que estudia el matrimonio, su normativa, su aplicación y los diversos conflictos alrededor de este tanto en la metrópoli imperial como en los territorios de América, especialmente México y los Andes.

El Concilio de Trento

Gregory (2012, 17) propone que el cristianismo occidental a inicios del siglo XVI muestra dos paradojas: la primera que combina una amplia tolerancia a diversas creencias y prácticas locales con afinados límites ortodoxos, por tanto, una imagen homogénea y uniforme de un conjunto de prácticas "rígidamente prescritas, estrictamente reforzadas y seguidas fielmente es simplemente equivocada".[1] La segunda gran paradoja es la combinación de deficiencias ampliamente criticadas con una devoción y dedicación laica sin precedentes, a tal punto que este siglo se sitúa como el de mayor devoción en la historia de la cristiandad. Sin embargo, simultáneamente fue un periodo lleno de críticas a la corrupción y codicia clerical, superstición e ignorancia laicas y manifiesta pecaminosidad de los individuos; problemas que no pasaron desapercibidos ya que los cristianos eran presionados a vivir bajo los preceptos de la Iglesia (Gregory 2012, 19).

No obstante, los recurrentes llamados a una reforma integral no fueron atendidos por la élite papal y eclesiástica: los príncipes-obispos veían amenazados sus privilegios y riqueza si alguna reforma implicaba temas como la simonía,[2] el pluralismo y los ingresos eclesiásticos. Ni siquiera los innumerables concordatos que se firmaron entre ciertos consejos de ciudades o principados, y en los que se establecía el control jurídico sobre ciertos temas eclesiásticos, pusieron en cuestión las doctrinas de la Iglesia (Gregory 2012, 21).

[1] Todas las traducciones del inglés al español pertenecen a la autora.

[2] La compraventa de bienes espirituales por medios materiales.

En consecuencia, la Reforma no fue un movimiento dirigido a las prácticas de la Iglesia católica, sino un rechazo a la verdad católica, a los reclamos de derecho de esa verdad por parte de la Iglesia romana; fue un cuestionamiento a la fundación misma de la Iglesia basada en doctrinas falsas; los reformistas cuestionaron que esta Iglesia fuera la fundada por Jesús y desecharon muchas enseñanzas del cristianismo medieval. Para ellos, las deficiencias católicas eran síntomas de ese error fundante y, por tanto, era necesario volver a la palabra de Dios en las escrituras, como la ley divina (Gregory 2012, 22).

El significado de la palabra de Dios sería el núcleo del desacuerdo entre los reformistas y, así, al ser quienes habían condenado la "interpretación" de las escrituras, se vieron envueltos en largas discusiones que condujeron a desacuerdos básicos entre las distintas "interpretaciones" que se dieron a las escrituras: como afirma Gregory, no se trataba de fundar una religión separada del resto de la vida humana sino "una cosmovisión institucionalizada que diera forma a todos sus dominios". Uno de ellos era el de la política. Por tanto, la hermenéutica de la palabra de Dios ampliamente influyente fue aquella que tuvo apoyos políticos (Gregory 2012, 25).

Bireley[3] (1999, 2), por su parte, argumenta que el catolicismo de la modernidad temprana fue la respuesta de la Iglesia católica a un mundo cambiante, el del largo periodo 1450-1650, una respuesta que involucra al movimiento protestante; es decir que las llamadas Reforma y Contrarreforma fueron resultados de una sociedad y una cultura cambiantes a inicios del mundo moderno. La teoría de la confesionalización,[4] es decir, la organización y formación de las iglesias, fue un paso decisivo en la modernización occidental y un factor determinante en la expansión del Estado moderno, gracias a que estos credos religiosos alimentaron la unidad de

[3] Al respecto, Bireley (1999, 49) sostiene que el primer periodo del Concilio de Trento se dedicó a emitir decretos doctrinarios. El primero de ellos se refirió justamente a las fuentes de la revelación divina, reconociendo dos: las Escrituras y la tradición, e insistió en el derecho de la Iglesia para interpretar la Escritura legítimamente. El concilio recomendó lecturas explicativas de las Escrituras en los mayores centros urbanos, así como en escuelas y, especialmente, entre los seminaristas.

[4] Bireley (1999, 7) señala la diferencia que establece R. Po-Chia Hsia entre confesionalismo, el proceso de formación de las iglesias y confesionalización que hace referencia al rol jugado por las iglesias en la sociedad y especialmente en el surgimiento del Estado.

los sujetos, imbuyeron un sentido de disciplina y de lealtad a la autoridad. El autor analiza la emergencia de las iglesias del siglo XVI –luterana, anglicana, calvinista, anabaptista frente a la católica– como las respuestas cristianas a los desafíos de una sociedad y cultura sumamente cambiantes de la Europa moderna temprana (Bireley 1999, 6-8).[5]

O'Malley (2013a) sostiene que Trento debe ser vista como una historia tanto teológica y eclesiástica como política y que, si bien los desafíos presentados por Lutero significaron que en Trento se adoptara una agenda doctrinaria, también hubo una agenda política, sostenida primero por Carlos V y luego por Fernando I, relacionada con reformas en el interior de la organización eclesiástica.[6] La agenda doctrinaria estuvo marcada por aquellos temas de conflicto con los protestantes, la justificación[7] y los sacramentos. Asimismo, la Reforma tuvo que ver especialmente con el papado, el episcopado y la pastoral y se trató, sobre todo, de una reforma de la relación entre los sacerdotes y los obispados, la cual concernía de manera directa a la forma y alcance de las labores pastorales; es decir, lo que se buscaba era "efectividad pastoral", que significaba que obispos y curas

5 Laven (2013, 3-4) critica la tesis de la confesionalización vista como la era de la reforma y como la fase preparatoria para el aparecimiento del Estado moderno pues argumenta que esta tesis es una sobre simplificación ya que hubo mayor variedad y mayor fractura en las identidades religiosas. Sostiene que no se debe exagerar el poder de los papas, obispos, concilios para ejercer control sobre la conducta humana; tampoco exagerar la firmeza de la alianza entre la Iglesia y el Estado; y, que la autoridad sin mediación de príncipes y prelados sobre el pueblo fue raramente ejercida y que aquellos sin poder también debieron ser tomados en cuenta. El autor afirma que el cambio religioso fue contingente y caótico y no un camino rápido al mundo moderno.

6 Al respecto, véase Prosperi (2008), quien sostiene que la historia del concilio no tiene que ver tanto con los temas doctrinales y religiosos, sino con "que seguía sin resolverse una gran cuestión externa al concilio mismo: la del poder en Europa y en Italia", que involucraba a los planes hegemónicos de Carlos V, la monarquía nacional francesa y los estados territoriales alemanes, en medio de los cuales el papado jugaba con una estructura estatal y con poder financiero sólidos (2008, 47).

7 La doctrina de la justificación se refiere al "acto por el que Dios hace pasar al hombre del estado de pecado al estado de gracia", discusión angular entre protestantes y católicos: para los protestantes, la sola fe es la que justifica la obtención de la gracia divina, mientras que, para los católicos, luego del bautizo, es necesario mantener una serie de sacramentos y basarse en las obras (Prosperi 2008, 59-63). Ver también O'Malley (2013b).

se transformaran en verdaderos "pastores de rebaños" y no únicamente en recolectores de beneficios, tal y como había estado ocurriendo hasta el momento; y se insistió en la necesidad de residencia permanente en los obispados y parroquias. Por tanto, el concilio fue tanto doctrinario como pastoral (O'Malley 2013a).

En relación con el sacramento del matrimonio, en el Concilio de Trento hubo consenso con respecto a considerarlo un sacramento instituido por Cristo y se reconocía la autoridad de la Iglesia para imponer impedimentos sobre su celebración. Sin embargo, varios aspectos de este fueron objeto de intensos debates, uno de ellos, el del matrimonio clandestino: a pesar de que este ya había sido prohibido en el Concilio de Letrán, en 1215, la Iglesia había seguido reconociéndolo. El problema teológico que suponía la clandestinidad del matrimonio tenía que ver con que, si el consentimiento mutuo constituía el sacramento, cómo la Iglesia podía declarar nula una unión consentida; ¿tenía la Iglesia el poder de interferir e imponer una condición de validez que cuestionaba el intercambio de votos decidido por la pareja, hecho constitutivo del sacramento? ¿Podía la Iglesia declarar los matrimonios clandestinos inválidos cuando los había aceptado ya a pesar de estar prohibidos? (O'Malley 2013a, 225).

La resolución al debate está contenida en el decreto conocido como Tametsi,[8] el cual establece que la Iglesia no reconocerá como válido ningún matrimonio que no se celebre ante un sacerdote y, al mismo tiempo, condena el consentimiento parental como una condición para la validez del sacramento. Los cánones emitidos de acuerdo con el Tametsi si bien tienen que ver especialmente con las regulaciones eclesiásticas del sacramento, también revelan una de las preocupaciones centrales del concilio sobre este sacramento: que sea celebrado de manera libre, prohibiendo así la presión de cualquier tipo que se pudiese ejercer sobre las parejas, especialmente de los padres, pero también matrimonios consumados a la fuerza, como en el caso de raptos (O'Malley 2013a, 226-227).[9]

[8] "Ninguna disposición de todo el concilio afectó a los laicos católicos más directamente que el Tametsi" (O'Malley 2013a, 226).

[9] Según O'Malley (2013a, 229), el tema del celibato del clero no fue un tema directamente tratado en el concilio a pesar de que este fue uno de los problemas que disparó la crítica

De acuerdo con Gaudemet (1993), la Reforma significó un momento crucial en la historia del matrimonio occidental pues impulsó su legislación para que fuera observada una y otra vez en el Concilio de Trento (1545-1563), el cual, en principio, se realizó como reacción al proceso de reforma pero también como reelaboración de las doctrinas relativas al matrimonio, entre ellas el consensualismo y la clandestinidad, las cuales habían sido objeto de críticas y sobre todo, de inobservancia por parte de los católicos (Gaudemet 1993, 324).[10] Por otro lado, empezó un proceso paralelo: a partir del siglo XIII, las autoridades seglares (reyes, príncipes) trataron de recuperar su jurisdicción sobre las causas matrimoniales, "sobre todo en las demandas de separación", se debatía sobre la calidad misma del matrimonio, y se lo calificaba de contrato, lo que implicaba llevarlo al terreno de lo seglar. Para el autor, a mediados del siglo XIV, y a partir de este debate, "se había abierto una brecha en el monopolio eclesiástico y esa brecha se fue agrandando".

Este proceso se generó en un ambiente en el que el protestantismo había desconocido especialmente la noción de sacramento del matrimonio, se trataba de una crítica teológica que iba acompañada de un rechazo jurídico al denunciar "los peligros de la clandestinidad, la transformación de los esponsales en matrimonio mediante la *copula carnalis,* la excesiva extensión del impedimento del parentesco y la interpretación demasiado rigurosa de la indisolubilidad"; rechazaba también las soluciones del derecho canónico, y daba lugar a nuevas disposiciones que regirían los matrimonios protestantes.

En general, en la doctrina protestante se reforzó la práctica de los esponsales, es decir, la promesa de matrimonio, pero ahora estos debían ser realizados habitualmente y, sobre todo, se establecía la diferencia con el

de los reformadores. Solo dos cánones se refieren al celibato, condenando la posibilidad de que quienes habían hecho votos de castidad contrajeran nupcias.

[10] De acuerdo con Gaudemet (1993, 306) entre los siglos XII y XV, "la doctrina canónica del matrimonio se fue perfilando, precisando, uniformando", sin embargo, durante este mismo periodo, se daban una serie de hechos contrarios a lo establecido por el canon matrimonial: matrimonios clandestinos, matrimonios impuestos, abandonos, etc. que permanentemente eran denunciados y juzgados, aún en los sermones (Gaudemet 1993, 307).

matrimonio; se insistió en el consentimiento paterno y se criticaba a la Iglesia católica por haber reducido su importancia; el incumplimiento de este requisito en el protestantismo fue causa de nulidad; se mantuvo el impedimento por parentesco rebajándolo al tercer grado; se estableció la prohibición de matrimonio con quienes "no procedían del catolicismo", uniones que serían nulas y podrían tener sanciones penales.[11] El tema del divorcio causó discrepancias entre los pensadores protestantes, mientras Erasmo solo admitía el divorcio en caso de adulterio, Lutero fijó cuatro causales: el adulterio, la impotencia, la negativa al deber conyugal y la "deserción maliciosa", es decir, el abandono de la esposa por largos periodos que la dejara sin recursos. Solamente las causas de adulterio y deserción maliciosa subsistieron en la doctrina luterana (Gaudemet 1993, 315-322).

El Concilio de Trento se realizó en este contexto y sus objetivos fueron "corregir en determinados puntos el derecho anterior, defender la doctrina católica de las tesis protestantes y reaccionar contra el laxismo de las costumbres" (Gaudemet 1993, 324). Así, el concilio puso especial énfasis en reafirmar el carácter sacramental del matrimonio, en la indisolubilidad, el consentimiento y el papel de los padres.[12]

Los aspectos relacionados con el consentimiento, la publicación de las amonestaciones y la celebración del matrimonio están tratados en el decreto Tametsi que ha sido considerado como el producto más relevante del concilio. El consentimiento paterno enfrentó posturas radicales entre quienes planteaban la nulidad de los matrimonios que se realizasen sin ese aval y aquellas que defendían la libertad individual. Finalmente, y también como forma de distanciarse de las decisiones protestantes, se mantuvo la validez del matrimonio sin consentimiento paterno, aun cuando al mismo tiempo se afirmaba que la Iglesia "siempre ha detestado y prohibido" estas uniones.

El siguiente conflicto por resolver se refería a la clandestinidad y, por ella, al rompimiento de la palabra de casamiento; esto es, era necesario

[11] El derecho canónico católico permitía estas uniones mixtas solo bajo dispensa pontificia, pero permanentemente se recordaba esta prohibición (Gaudemet 1993, 320).

[12] Para el debate sobre el Concilio de Trento como reacción a la Reforma, véase O'Malley (2000, 2013b) y los artículos compilados en el libro editado por Bamji, Janssen y Laven (2013).

establecer cuándo iniciaba el matrimonio como tal, si desde la palabra o desde la consumación carnal. Para evitar que el matrimonio clandestino fuera la excusa para contraer nuevas nupcias públicamente, se reinstauró la obligatoriedad de las amonestaciones las cuales debían ser hechas en la parroquia por tres domingos consecutivos y el matrimonio solo podía celebrarse si no había oposición.

En conclusión, se regula sobre el carácter público del matrimonio: este debía realizarse frente al cura párroco y con dos o tres testigos; el matrimonio que así no se realizase sería considerado nulo. Sin embargo, el tema de la clandestinidad del matrimonio y su validez o no, tenía que ver con que esta era una práctica presente en el mundo católico y, por ello mismo, había sido condenado por los "herejes" (protestantes). Por tanto, a la élite católica reunida en Trento no le interesaba asemejarse a las doctrinas y críticas propuestas por los protestantes. Por otra parte, al haber sido el matrimonio clandestino una práctica antigua, si bien constatada y denunciada por la Iglesia católica, pero que no había sido objeto de normas doctrinarias o canónicas hasta Trento, enfrentó posturas más conservadoras de las prácticas tradicionales (no a la nulidad de los matrimonios clandestinos) de quienes veían las posibilidades de abordar la clandestinidad como un tema de disciplina católica, aunque nunca de dogma (Gaudemet 1993, 326-333).[13]

En todo caso, para Gaudemet lo que queda claro del proceso tridentino es que, para el momento, "la era del monopolio eclesiástico había pasado a la historia", no solo por el pleito católico-protestante, sino porque "el Estado que se iba consolidando con el triunfo de las monarquías absolutas, y aun de derecho divino, consideró que en adelante era función suya legislar y juzgar sobre el matrimonio" (Gaudemet 1993, 333). O'Malley (2013b, 257), por el contrario, afirma que el decreto Tametsi "tuvo el efecto de poner el matrimonio bajo la égida de la Iglesia hasta un grado desconocido al momento".

[13] Bireley señala que la declaración de la sacramentalidad del matrimonio influyó profundamente en la vida de los creyentes (Bireley 1999, 55).

Hispanoamérica-Trento: el matrimonio

Con relación al Concilio de Trento, sus debates y disposiciones y, al mismo tiempo, su aplicación en Hispanoamérica,[14] Ghirardi e Irigoyen (2009) analizan el debate en el interior de la Iglesia con respecto al momento de la formación del vínculo matrimonial: para los teólogos, inspirados en la tradición jurídica romana, era el *consensus*, el consentimiento de los esposos, el que realizaba el sacramento, mientras que para los canonistas de Bolonia era la *cópula*, la consumación carnal, la que establecía el vínculo. Sería este debate el que cualificaría el matrimonio en los siglos siguientes y que se refiere a

> las distintas etapas por las que atravesaba el vínculo matrimonial. De este modo, cabe hablar de *matrimonium initiatum* para los esponsales, son las "palabras de futuro", mero intercambio de consentimientos; *matrimonium ratum* para las "palabras de presente", momento en que quedaba creado el vínculo; y *matrimonium consummatum* para la unión sexual, cuando pasaba a ser indisoluble. Se fusionaban así las teorías consensualistas y copulativas (Ghirardi e Irigoyen 2009, 243).

Los obispos del Concilio de Trento intentaron reforzar tanto las partes dogmáticas como las disciplinarias referidas al matrimonio y, para ello, optaron por un juego entre el endurecimiento de ciertas disposiciones y, al mismo tiempo, ciertas indefiniciones como en el caso del consentimiento paterno, según ya se ha visto. Sin embargo, para Ghirardi e Irigoyen (2009, 245), Trento consolida el control sobre la sexualidad y el matrimonio de

[14] O'Malley (2013a) sostiene que uno de los énfasis del Concilio de Trento estuvo en los obispos y los pastores pero que, a pesar de ello, uno de los aspectos del catolicismo y, sobre todo, del ministerio pastoral católico del siglo XVI, más significativos e importantes, fue la intensa actividad misionera que empezó con las conquistas española y portuguesa, iniciadas a finales del siglo XV que se mantuvieron hasta el XVI, respecto de lo cual el concilio "no dijo palabra" (2013a, 21). Estas, entre otras, serían, de acuerdo con el autor, las significativas ausencias del concilio. En el mismo sentido, Ditchfield (2013) analiza cómo se implementó el concilio, cuáles fueron sus límites geográficos y, especialmente, cómo se implementó en los territorios de ultramar para argumentar que la inclusión del catolicismo misionero significaba indagar en la forma de construcción de una religión global.

parte de la Iglesia, objetivo que habría sido compartido tanto por protestantes como por católicos. Este es el sentido del argumento: la consolidación de la Iglesia, a través del concilio, como la institución destinada al control de la sexualidad, del matrimonio, de las familias y, en definitiva, de la sociedad,[15] propuesta que contradice a Gaudemet, quien sostiene que luego de Trento, la hegemonía eclesiástica sobre el matrimonio empezó a tambalear.

Ghirardi e Irigoyen (2009, 246) ven que las herramientas dispuestas por Trento iban destinadas al control, y era la Iglesia la "que proporcionaba el ser social", a través de la implantación de los libros parroquiales, pues estos eran los que dotaban de identidad a las personas. Del mismo modo, proponen que Trento se erigió como el sistema moral encargado del control de la sexualidad, puesto que la Inquisición se haría cargo de casos de bigamia o de desviaciones de las normas tridentinas. La Iglesia, además, se enfrentaría a los grupos familiares: mediante la política de los impedimentos frenaba el establecimiento de lazos endogámicos familísticos, pero paradójicamente, "mediante la necesaria dispensa y al burlar la norma restrictiva, acababa por convertirse en el principal mecanismo regulador y controlador del orden social" (Ghirardi e Irigoyen 2009, 247).

Con respecto al libre consentimiento, el respeto al libre albedrío y el hecho de que Trento no estableciera la nulidad para los casos de matrimonios no consentidos por los padres, Ghirardi e Irigoyen (2009, 247) plantean que esta es una muestra más de cómo el poder de la Iglesia se consolidó, de cómo "la Iglesia se presenta como la verdadera hacedora del orden social, por encima de padres, de grupos de parentesco, incluso de gobiernos". Es decir, donde otros estudiosos (Seed 1988; Lavrin 1989b) plantean que el principio del libre albedrío que inspiraba las normativas de la Iglesia ca-

[15] Villaseñor Black (2001) analiza cómo la divulgación pastoral sobre el matrimonio estuvo acompañada de un acervo pictórico desarrollado en España y Nueva España, que buscó situar el rol masculino de San José y, por tanto, el rol del esposo en el matrimonio, a partir del Concilio de Trento. Como señala la autora, antes del concilio, la imagen de San José habría sido marginal en las composiciones pictóricas (Villaseñor Black 2001, 665). Al respecto de cómo el Concilio de Trento tuvo influencia en el arte y en la creación de las imágenes religiosas, véase O'Malley (2013b) y, en general, el volumen editado por Hall y Cooper (2013).

lica, a diferencia de la protestante, impidió la consolidación de un régimen patriarcal, para estas autoras, este mismo principio consolida el poder de la Iglesia como ente regulador y moralizante.

Imolesi (2012), por su parte, al analizar cómo se instituyó en la práctica el sacramento matrimonial va a debatir con "las posturas esencialistas" respecto del proceso de colonización en América, tanto de aquellas que mantienen la imposición como de las que interpretan como un proceso de permanente resistencia indígena y, en consecuencia, propone que la Iglesia en la época colonial "interactuó" con las poblaciones indígenas en un movimiento de acomodamiento tanto de los discursos, prácticas y normas eclesiásticas como de las indígenas: "Sin negar en lo absoluto la evidente violencia que el proceso de colonización implicó, proponemos que la dinámica del contacto cultural modificó la conciencia y el accionar tanto de los colonizados como de los colonizadores" (Imolesi 2012, 10). La autora utiliza la instauración del matrimonio cristiano en América para ilustrar este proceso porque este, a diferencia de los otros sacramentos, tiene relación directa con temas como la sexualidad, la familia y la parentela, ámbitos de muy diversas prácticas y creencias en los distintos pueblos y sociedades. En esta medida, representó permanentemente un desafío para la Iglesia católica, la conciliación de una doble condición: una institución divina y una terrenal (sacramento y contrato). Esta doble condición, según Imolesi, sitúa al matrimonio como un campo "para dar cuenta de fenómenos globales, como son los múltiples efectos de los contactos culturales en situaciones de dominación colonial" (Imolesi 2012, 10).

En este sentido, la autora sitúa el tema del matrimonio en un contexto global de cambios relacionados con la Reforma y Contrarreforma, el Concilio de Trento, el establecimiento mediante bula papal de la "humanidad" de los indios de América, y también lo sitúa en un contexto de debate sobre las dudas que el contacto con los indígenas de América supuso para el pensamiento ibérico y para el mundo cristiano. Según la autora, fue la llegada a México lo que provocó una discusión intensa sobre el matrimonio indígena y, al mismo tiempo, sobre su condición humana. El núcleo del debate fue la poligamia y cómo reconocer la legitimidad de los matrimonios, pues mientras algunos reconocían las prácticas nativas como formas

de matrimonio, otros argumentaban su ilegitimidad pues no se ajustaba a las normas católicas. Según Imolesi, el pensamiento religioso que imperaba en el siglo XVI no consideraba la poligamia como un elemento que anulase las uniones

> con variantes, predominaba el pensamiento tomista acerca de que la poliginia no atentaba contra la ley natural sino solo contra los *segundos principios* ya que el hombre no está sujeto a la monogamia salvo en virtud del bien de sus hijos, lo cual requería de armonía entre padre y madre (Imolesi 2012, 30).[16]

Esta postura teológica con respecto al matrimonio se relaciona con la necesidad de reconocimiento del estatus humano de los indígenas y el rol de la Iglesia en la cristianización de esta población. Es así que en la Bula *Altitudo divini consilii* de 1537 se dispensa que quienes tuvieran muchas mujeres, escogiesen una para contraer matrimonio canónico e igualmente se eximía de guardar ciertos impedimentos matrimoniales tales como los grados de consanguinidad y afinidad, que significaron una reducción de "dos grados con respecto a la normativa eclesiástica" (Imolesi 2012, 33), lo que supuso desempolvar una tradición medieval, aplicada en población no cristiana, que reconocía el contrato matrimonial como válido y legítimo si no atentaba contra el derecho natural y si se celebraba según las normas

[16] Gonzalbo Aizpuru (1992) argumenta que las Siete Partidas recogen este debate y reconocen el matrimonio tanto el de origen natural como su categoría de sacramento. Asimismo, propone que en esta disputa se impuso el enfoque tomista y que este fue trascendental para la evangelización del Nuevo Mundo pues se reconocía el matrimonio de los indígenas como "válido y legítimo", señalando que era el vínculo afectivo el que le daba ese carácter de validez y anulando las relaciones conyugales por intereses políticos, económicos o por "simple lujuria" (1992, 697). Por otro lado, la ley civil (las Siete Partidas) reconocía otras formas de convivencia como el contrato de barraganía y, en muchos casos lo recomendaba, y el cual debía realizarse con solemnidad y públicamente (1992, 698). Para la autora, si bien desde Trento se establece el matrimonio canónico como la base de la legislación familiar, este debió enfrentar "numerosas disposiciones civiles, que continuaron en vigor, a despecho de las nuevas normas y que se referían a aspectos tan importantes como las herencias, las tutorías, las condiciones y circunstancias de donación de arras y dotes. La complejidad de las argucias legales sirvió para salvar la distancia entre la práctica y el paradigma consagrado por los códigos" (1992, 701).

y costumbres; es decir, la experiencia previa con pueblos "gentiles" y, aún más, las mismas prácticas matrimoniales no canónicas persistentes en Europa informaban las prácticas y normativas que se aplicaban en América en el siglo XVI (Imolesi 2012, 34).

Imolesi (2012) sitúa al matrimonio como uno de los elementos claves de disputa entre la Iglesia católica y los postulados de la Reforma y propone que es indispensable tomar en cuenta esta disputa para comprender la reacción de la Contrarreforma en relación con el matrimonio. Según esta autora, ya en el siglo XII, "el matrimonio se convirtió en un acto esencialmente eclesial" en el que contrato y sacramento se funden: es decir, "el sacramento es el contrato mismo elevado a la dignidad de rito eficaz de la gracia", y señala que, a partir de ese momento, la Iglesia fue la única con poder jurisdiccional sobre esta institución, en un contexto en que se disputaba el control de la nobleza entre el Estado y la Iglesia, lo que hace comprensibles las disposiciones referidas a los impedimentos para contraer matrimonio relacionados con el parentesco (Imolesi 2012, 57).

En este contexto, la reafirmación de la sacramentalidad del matrimonio y su carácter indisoluble en el Concilio de Trento, según Imolesi, es una respuesta a los postulados de Lutero y, por otra parte, las disposiciones sobre la necesidad de realizar el matrimonio de manera pública, es decir, la condena a los matrimonios clandestinos, tiene que ver con la necesidad de visibilidad que requiere la Iglesia católica de una comunidad de fe, y que Trento se encarga de poner en ejecución (Imolesi 2012, 58-61).

En relación con la evangelización cristiana en América, en general, y, en concreto, sobre la incorporación del matrimonio católico a las prácticas indígenas, esta autora señala dos etapas en este proceso: la primera evangelización, desde la llegada europea hasta la realización de los concilios en América, después del Concilio de Trento (1580) y, un segundo momento que tendría que ver con la aplicación de Trento, la evaluación de las tareas evangelizadoras del primer periodo (la duda), y con "el incremento de la centralización y el ejercicio más fuerte del Patronato real" (Imolesi 2012, 91). La primera estaría caracterizada por un afán de encontrar cómo ajustar las prácticas religiosas de los pueblos americanos con las del cristianismo antes que una mera política de tabla rasa; un periodo en que las órdenes

tendrían autonomía y la pastoral se realizaba básicamente por medio de la liturgia, sin un claro objetivo de someter a los indígenas a los sacramentos, utilizando además medios pictóricos, la música y cantos en idioma nativo (Imolesi 2012, 92).

Al respecto, Durnston (2007, 29) cita a Estenssoro Fuchs y sostiene que la primera evangelización estuvo caracterizada por una diversidad de prácticas pastorales, que fueron flexibles y poco centradas en la catequesis formal, por una mínima administración de los sacramentos aparte del bautizo y por una gran apertura a la apropiación de las formas culturales nativas y la terminología religiosa. Esta etapa llegaría a su fin debido a un amplio programa de uniformización que implementó la ortodoxia de la Contrarreforma y sus demandas de una completa instrucción catequística y un régimen completo de sacramentos para todos los cristianos. Las reformas tridentinas se centraron en la vida laica y en la administración de los sacramentos, con lo cual se buscaba desvanecer las diversidades en las prácticas religiosas e imponer normas comunes y una autoridad centralizada tanto sobre el clero como sobre los laicos.[17]

Sin embargo, esta primera etapa dio como resultado que la poligamia, por ejemplo, siguiera siendo una práctica entre los nativos, tanto caciques como del pueblo común, lo cual fue interpretado por la Iglesia y el Estado como un proceso laxo que debía ser remediado. Para Imolesi, este remedio vino de las disposiciones del virrey Toledo y sus reformas políticas, sociales y tributarias (1569). La autora cita a Tandeter quien afirma que "la evangelización se confundió con el conjunto de políticas puestas en acto para la construcción del sistema colonial maduro" (citado en Imolesi 2012, 96) y, en consecuencia, no se pueden examinar estas políticas de manera separada.

Las reducciones fueron la figura adoptada por Toledo como un modo de nucleamiento de la población nativa y, al mismo tiempo, como una forma de legislación más prescriptiva relacionada con las prácticas religiosas no cristianas: la idolatría, el amancebamiento, la poligamia.

[17] Sobre la aplicación del Concilio de Trento en España también se puede consultar Poska (1998).

Esta política de Toledo iría acompañada de la realización del Tercer Concilio Limense (1583-1605)[18] y que según Imolesi sellaría la pastoral de la era colonial. Este concilio que, además, estaría marcado por la presencia jesuita, produjo un corpus pastoral que contaba con un confesionario para curas de indígenas en quechua, castellano y aymara, traducciones que se relacionaron con el afán expresado ya en Trento, de llevar el proceso evangelizador en la lengua de los evangelizados. Además, una serie de sermones del Concilio Limense, se refería exclusivamente al matrimonio, con especial referencia a la poligamia, la indisolubilidad del matrimonio y el adulterio, en clara alusión a las prácticas nativas (Imolesi 2012, 97-109).

Sin embargo, todas estas políticas de control tanto del Estado como de la Iglesia fueron objeto de interpretación, de adaptación y negociación permanente entre diversas concepciones tanto eclesiásticas como civiles y de las poblaciones nativas. Latasa (2005, 239) reafirma que el II y el III, fueron los concilios postridentinos más importantes (239); estos y los sínodos de las audiencias fueron los encargados "de adaptar con precisión el derecho canónico general a las situaciones propias de cada diócesis" (240), las cuales, en su mayoría, tuvieron que ver con la aplicación del matrimonio entre españoles, entre indígenas y entre esclavos negros.

Para sustentar su argumento, Imolesi analiza un conjunto de dispensas concedidas por el obispado de Charcas para la realización de matrimonios "impedidos" por las disposiciones canónicas, especialmente referentes a los grados de afinidad en matrimonios entre indígenas, aunque también entre indígenas y españoles o entre indígenas y mestizos. Este conjunto de dispensas le llevan a afirmar que el matrimonio se constituyó en un espacio de negociación en el que la necesidad de mantener el orden social o de garantizar las alianzas políticas necesarias para el gobierno, permitió que la norma canónica no se aplicara a rajatabla. El matrimonio fue, además, un instrumento que las poblaciones andinas, y también las mestizas y peninsulares utilizaron para reafirmar su estatus, para establecer relaciones sociales mediante el parentesco o para normalizar relaciones de hecho (Imolesi 2012, 159).

[18] Para Ditchfield (2013, 28-29), este concilio es el Trento de las Américas. Sobre su importancia en el proceso de evangelización en el virreinato del Perú, se sugiere revisar Durnston (2007, 86-104).

Latasa (2016), analiza los concilios y sínodos y juicios eclesiásticos que se llevaron a cabo en el virreinato del Perú para analizar la fricción entre dos principios que estaban en juego en la celebración del sacramento: el principio del libre consentimiento de las partes, sostén y pieza fundamental de Trento y el consentimiento paterno; tensión que de acuerdo con Trento debería siempre resolverse por el lado de la libertad de los contrayentes. Sin embargo, en 1566, se estableció que los novios debían evitar el matrimonio sin el consentimiento parental, lo cual abrió el camino para que se tratara de imponer la voluntad de padres, parientes y señores por sobre la de los novios (Latasa 2016, 14).

Latasa busca argumentar, primero, que por medio de los concilios y sínodos celebrados en el virreinato peruano, se intentó adaptar las disposiciones canónicas al mundo andino y que, al mismo tiempo, estos fueron producto de la misma práctica pastoral, lo que los convierte en un material que no solamente se refiere a lo teórico de las disposiciones canónicas sino que tiene un fuerte contenido práctico que permite comprobar que la libertad de elección fue el principio que rigió en la aplicación de la normativa canónica en correspondencia con el matrimonio en el virreinato del Perú (Latasa 2016, 16).

El tema del libre consentimiento fue especialmente importante y tema de varias normativas en los concilios de Lima y en los sínodos de las audiencias, pues según el Concilio de Trento, la libertad para el matrimonio es la piedra angular del sacramento, lo cual era permanentemente inobservado pues tanto indios como negros eran forzados a casarse por orden y presión de sus amos.

La publicación y divulgación de las disposiciones emanadas en los concilios y sínodos fue una de las estrategias para asegurar la aplicación de estas; además de una permanente preocupación por la correcta aplicación de los mandatos eclesiales; así como se inculcaba la lectura por parte de los curas parroquiales de catecismos, confesionarios, tratados morales y textos pastorales. Este conjunto de prácticas estuvo dirigido a proteger la libre elección matrimonial en el virreinato del Perú (Latasa 2016, 18).

Por ejemplo, el sínodo de Lima de 1613 estableció la obligatoriedad del mutuo consentimiento previo a la realización de las amonestaciones para

los matrimonios de españoles, indios y negros, como una forma de evitar la publicación de las amonestaciones sin el consentimiento de las mujeres, ya que cuando esto ocurría, el matrimonio era obligatorio. Posteriormente, el sínodo de Arequipa, de 1684, estipuló que el consentimiento de la mujer debía ser tomado frente a notario, como un lugar donde ella podía ser libre; pero, además, se estipulaba que el cura debía instruir a la mujer que la decisión debía ser libre y espontánea y que la Iglesia estaba para protegerla de cualquier opresión (Latasa 2016, 20).

Los representantes de los sínodos posteriores, el de 1738 de La Paz y el de 1763 de Santiago de Chile, insistieron en la necesidad de contar con el libre consentimiento de los contrayentes, pero especialmente de la mujer y siempre antes de la promulgación de las amonestaciones; conductas que no cumplieran con este requisito eran sancionadas con multas (Latasa 2016, 20).

Los principios de libre consentimiento también son contemplados en manuales pastorales y otras formas de literatura pastoral tales como el *Perfecto Confesor*, obra de un sacerdote criollo nacido en Quito, publicada en 1641, en la cual se insiste en estos dos elementos centrales: consentimiento y libertad de elección (Latasa 2016, 21). De acuerdo con la autora, en su obra *Itinerario para párroco de indios*, publicada en 1668, Alonso de la Peña Montenegro sostiene que, si bien no existe un apoyo claro a la libertad de elección, existe la posibilidad de la nulidad del matrimonio si hubiese un "miedo reverencial", es decir miedo hacia la autoridad paterna (Latasa 2016, 22).

En suma, la evidencia de algunos casos de expedientes eclesiásticos confirmaría cómo la Iglesia buscó defender el principio de libre elección y consentimiento, especialmente de las mujeres (Latasa 2016, 24-25). Por tanto, si bien el Concilio de Trento puede ser conceptualizado como aquel que sella el control de la sexualidad, el matrimonio, las relaciones familiares y aún como la institución que controla la sociedad, tal y como lo plantean Ghirardi e Irigoyen, la práctica de la administración del sacramento evidencia un proceso más negociado y menos hegemónico

Otro aspecto de especial preocupación en la Iglesia de la América hispana fue el uso de la coerción ya sea para forzar o prevenir ciertos matrimonios, especialmente entre indígenas y negros. En consecuencia,

los concilios II y III de Lima prohibieron toda forma de coerción externa so pena de la máxima excomunión; además, se incluyeron preguntas dirigidas a caciques y curacas para saber si habían forzado o prevenido matrimonios de indios bajo su autoridad. Posteriormente, en los sínodos realizados desde 1613 en Lima hasta 1688 en Santiago de Chile se tomaron medidas para insistir en la libertad de elección para el matrimonio de indios, negros, esclavos y sirvientes. En el sínodo de La Concepción en 1744 se condenó a amos y señores por incidir en la libre elección de esclavos y siervos (Latasa 2016, 25-26).

En el *Itinerario para párrocos*, De la Peña también se refiere a esta práctica de encomenderos y dueños de esclavos como una forma de mantener a indios y negros bajo su jurisdicción, la cual condena argumentando que todo ser racional es dueño de su libre albedrío y es libre de practicarlo en el matrimonio (Latasa 2016, 27). Varios casos de disputas matrimoniales procesadas en la corte episcopal de Lima, presenta la autora para sostener su argumento del compromiso de la Iglesia con la libertad para la elección.

Un tercer aspecto que Latasa identifica como problemático para la libertad matrimonial es el de la integridad y unidad del domicilio matrimonial debido a que los amos, señores, encomenderos y dueños de esclavos forzaban muchas veces a las parejas a vivir separadas de sus respectivos esposos o esposas y, en consecuencia, algunos sínodos debieron condenar el abuso de estas personas y legislar a favor de la residencia común, especialmente entre indios y negros.

Así, como lo registra la autora, en el sínodo de 1585 se condenó la práctica de tomar a mujeres indígenas de sus *ayllus*; en 1591, se ordenó que los indígenas que fueran a trabajar en las minas llevaran a las esposas consigo; en 1594 se estableció la excomunión para encomenderos y españoles de los Andes que se rehusaban a liberar a mujeres indígenas casadas para que fueran a vivir con sus esposos (Latasa 2016, 30). En sínodos posteriores, en las distintas audiencias de la América hispana, se tomaron resoluciones semejantes encaminadas a sancionar a los agentes que intervenían en la separación de indios y negros de sus respectivos esposos o esposas. Para la Iglesia, la preocupación por la no cohabitación matrimonial se debía a la posibilidad de que esta indujera a la cohabitación con otras parejas y

al amancebamiento y, también, a la preocupación por el desamor que la distancia provocaría en las personas casadas (Latasa 2016, 31).

Igual preocupación y condena hacia las prácticas de separación de marido y mujer se expresa en algunos textos pastorales y en los casos de requerimientos presentados por la autora para sostener la preocupación de la Iglesia por la cohabitación de los esposos y la fricción de esta disposición con las prácticas de dueños de esclavos, encomenderos, amos y señores.

En conclusión, la Iglesia, de acuerdo con los concilios y sínodos realizados en la América hispana habría expresado una particular preocupación por el respeto de la libre elección matrimonial, el libre consentimiento y el respeto a la unidad familiar tanto entre españoles como entre indios, negros y demás *castas* (Latasa 2016, 36).[19] Además, este permanente cuidado debe ser leído como una forma de cumplir con la normativa pero también con una intención política de la Iglesia relacionada con las disputas con las administraciones civiles de la Corona, en un momento en el que se pugna por el poder y la preeminencia de estas esferas.

Contexto para la normativa: género y patriarcado

De acuerdo con Lavrin (1989b), el matrimonio no era la única forma de expresión de la sexualidad en América hispana, planteamiento que también sostiene Poska (2013). Sin embargo, para Lavrin (1989b) tanto la Iglesia como el Estado tenían intereses en la regulación de la sexualidad y el matrimonio en la época colonial en América hispana, pues a las dos instituciones les interesaba mantener el orden social; mientras para el Estado las preocupaciones eran de orden terrenal, tales como las herencias y los beneficios de la parentela, para la Iglesia, estas se relacionaban con la salvación del alma

[19] Un análisis sobre la adaptación de los instrumentos de pastoral católica a las prácticas indígenas en la Nueva España se encuentra en De Zaballa (2015). En De Zaballa (2016) se puede revisar cómo la normativa tridentina fue adaptada localmente en otros aspectos, por ejemplo, el enclaustramiento de monjas y novicias (Lehfeldt 1999). Para Gonzalbo Aizpuru (1992), los concilios provinciales de la Nueva España de 1565 y 1585, deben ser considerados como definitivos en la transición hacia la familia moderna (1992, 702). Para el caso de España, y concretamente Galicia, véase Poska (1998).

y, en esa medida, el escrutinio eclesiástico era más amplio y más intrusivo (Lavrin 1989b, 3).[20]

Ahora bien, si ya el matrimonio como tal para los territorios centrales del imperio significó debates y contiendas, la conquista de América supuso más problemas para la Iglesia y el Estado ibérico pues debió interactuar con formas diversas de concepción de la sexualidad y prácticas sexuales: debía buscarse una adaptación cultural de la conducta sexual y de los aspectos personales y sociales del matrimonio (Lavrin 1989b, 3).

Después del Concilio de Trento (1545-1563), las relaciones sexuales fueron reguladas por medio de las disposiciones contenidas en el decreto Tametsi (11 de noviembre de 1563) que estableció el ritual definitivo del matrimonio, el cual requería de testigos y la celebración por parte de un clérigo. "Tametsi marcó un hito en el derecho canónico" (Lavrin 1989b, 6).

El Concilio de Trento estableció el formato del rito matrimonial. Una vez hecho esto, se debía inculcar en la población la naturaleza y los objetivos de las relaciones entre hombres y mujeres. Esta tarea fue pastoral y encargada a los obispos y a los curas párrocos por su cercanía cotidiana con la población. La confesión y la penitencia fueron dos herramientas claves para moldear las conciencias.

Los rituales y los cánones que debían seguirse fueron reforzados por medio de sermones y de la confesión y por obras confesionales y tratados de teología que fueron impresos durante los siglos XVII y XVIII, mediante los cuales se introdujo la noción de pecado. Se desarrollaron catecismos y confesionarios con el fin de establecer la ortodoxia desde "la cuna hasta la tumba" (Lavrin 1989a, 48). Pero estas metas, no siempre se alcanzaron y siempre se mantuvo una brecha entre los cánones religiosos y el comportamiento concreto de las personas. Hubo adaptación, confrontación, cumplimiento y elusión en materia del comportamiento de las personas especialmente en los aspectos sexuales (Lavrin 1989a, 48).

El concepto postridentino sobre la conducta sexual mantuvo mucho de la dialéctica medieval de carne y espíritu como dos fuerzas antagónicas

[20] En debates posteriores se critica esta separación entre los intereses de la Iglesia y el Estado (Ditchfield 2013; O'Malley 2000, 2013b; Prosperi 2008).

en permanente batalla (Lavrin 1989a, 49). Hombres y mujeres debían controlar sus cuerpos. Y la Iglesia establecía reglas para guiar a la humanidad en esta guerra, pero la decisión o elección final siempre residía en el individuo, en su libre albedrío. "Este énfasis en la libertad de elegir entre el bien y el mal fue fundamental para la definición de pecado" (Lavrin 1989a, 50). Por tanto, el pecado es el rompimiento consciente de las normas. Sin embargo, este puede ser absuelto a través de la confesión y la penitencia: el individuo reconoce su error y lo repara por medio de la penitencia.

Dada la importancia del libre albedrío, una de las tareas de la confesión era conocer si las acciones habían sido voluntarias o involuntarias como forma de establecer el pecado. El sexto mandamiento es el que más atención recibió en relación con los pecados "sexuales".

La sexualidad aceptada, tanto en actos como en pensamientos, era aquella que se satisfacía solo al interior del matrimonio. Los esposos estaban obligados a ejercer el amor conyugal, era un deber satisfacer el deseo sexual del otro cuando este fuera requerido. Negarse a ello era considerado pecado mortal. El acto sexual se convertía en un débito a pagarse, con pocas formas de escapar de este pago. Sin embargo, no es que se permitiera más allá de lo necesario en cuanto a satisfacción sexual, pues la actividad sexual tenía un solo fin: la perpetuación de la especie humana. El Concilio de Trento no alteró la perspectiva patrística del matrimonio como una prevención o una cura a la concupiscencia. El matrimonio era pensado para servir a Dios, no para satisfacer apetitos (Lavrin 1989a, 53). Para las personas solteras, la solución era abstención y auto control.

En este contexto, Lavrin propone analizar el efecto de las reglas de la Contrarreforma en la Nueva España y encuentra que la clave para entender la relación entre las instituciones encargadas del control social y la comunidad es decodificar los términos de ese diálogo; por tanto, lo que queda claro es que se daba un proceso de negociación entre las normas y las prácticas cotidianas de la comunidad. "La manera en que la iglesia interactúa con aquellos que cuestionan o rompen sus normas morales es un elemento clave para entender su efectividad como mecanismo de control social" (Lavrin 1989a, 48).

La autora encuentra, entonces, que en la Nueva España se dieron muchos casos de relaciones prematrimoniales y un número elevado de hijos extramaritales, lo cual podía responder al hecho de que el inicio de relaciones sexuales dependía mucho de haber existido una "palabra de casamiento", un arreglo que traía obligaciones tanto legales como religiosas, aunque este no tuviese testigos. Esta palabra brindaba seguridad a las mujeres sobre las intenciones del hombre, pero también porque conocían las implicaciones legales que esta tenía, sabían que el matrimonio se iniciaba con esta palabra. Pero si no se cumplía y se había tenido relaciones sexuales, se "perdía el honor" o se manchaba el nombre de la familia, el estatus y quedaban pocas probabilidades de casarse.

Las expresiones utilizadas eran de culpabilización por haber cedido a los deseos, a la deshonestidad; mientras había, por el contrario, poca o nula presencia de testimonios que dieran cuenta de haber disfrutado y cuando los había eran expresados por los hombres.

En cuanto al rompimiento de la palabra de casamiento, si bien en muchos casos generó demanda de las mujeres para su cumplimiento, también en muchos casos se aceptaba el pago de una dote como "precio" por la virginidad; pero, dado que la Iglesia respaldaba el libre consentimiento y existía la normativa de que ningún matrimonio se realizase a la fuerza, muchos hombres, respaldados en este principio, no cumplían su palabra.

Por otra parte, la autora halla que, en general, existía un escaso uso de la violencia para restaurar el honor de las mujeres; sin embargo, el respaldo masculino de las mujeres (hermanos, padre, parientes) tenía relevancia en la decisión final del hombre acusado de haber deshonrado a la familia. Se acudía también a la "condición" de la mujer para defenderla: debilidad, fragilidad de su sexo y su inclinación a romper la ley de Dios (Eva es un ejemplo de ello). No obstante, las mujeres sabían o podían manipular estas instancias convirtiendo su condición en favorable; es decir, jugaban con esa figura paterna de la Iglesia para obtener protección (Lavrin 1989a, 65).[21]

El secuestro y fuga de los novios fueron dos figuras a las que las parejas también acudieron, especialmente esta última contaba con el consenti-

[21] Este argumento tiene conexión con el de Stern (1995) sobre la pluralización de los patriarcas.

miento de los dos; de todas maneras, estos dos mecanismos eran fuertemente sancionados por las autoridades civiles y eclesiásticas.

En cambio, el adulterio era fuertemente sancionado, implicaba largas y tortuosas investigaciones, mientras el masculino era tolerado siempre y cuando se lo mantuviera con "discreción" y no se relegase el cuidado de la familia, las mujeres aceptaban esa situación y en muchos casos la preferían antes que un divorcio o separación. Los hombres eran exiliados del pueblo y las mujeres internadas en casas de recogidas o en depósito en casas privadas (Lavrin 1989b, 69), pero tampoco en estos casos la violencia era un instrumento usado comúnmente para enfrentarlos.

Otra de las figuras de conflicto que Lavrin encuentra en los pleitos matrimoniales es la del "débito matrimonial" que se refiere a la obligatoriedad de acceder a las relaciones sexuales al interior del matrimonio. Estas debían ceñirse, como objetivo último del matrimonio, a la procreación y no al placer o a la lujuria. Las demandas de los esposos eran más frecuentes y se quejaban de sus esposas que no cumplían con este "débito"; sin embargo, también se dan casos de mujeres reclamantes de que sus esposos no cumplían con la "vida maridable".

En resumen, la autora comprueba que, entre finales del siglo XVII e inicios del siglo XIX en México, funcionaba un patriarcado con límites. Por consiguiente, el argumento relacionado con "la mala vida" significaba el abuso de poder de los esposos, pero especialmente sobre las mujeres porque eran el elemento subordinado tanto en la relación matrimonial como en la sociedad. Las mujeres cuestionaban esos abusos pues si bien el marido tenía la prerrogativa del uso del castigo, la violencia no era validada. Había ciertas tareas que el esposo debía cumplir al interior del matrimonio y su incumplimiento no era socialmente aceptado pues rompía el balance de jerarquías entre esposo y esposa.

El papel de la Iglesia en este conflicto subordinaba la felicidad y el disfrute a la indisolubilidad y al hecho de mantener la respetabilidad social. En este contexto fue como se construyó la familia, la cual no era una institución uniforme, por el contrario, fue construida por medio de hijos extramaritales, adulterios, relaciones sexuales extramaritales, etc.

La autora comprueba las permanentes tensiones entre la Iglesia y el Estado, las cuales cambian a lo largo de los siglos coloniales. En todo caso, mientras el Estado reconocía la jurisdicción eclesiástica sobre el matrimonio, jugaba para mantener los intereses económicos, sociales y políticos involucrados en la construcción de las familias. Una de estas tensiones se produjo alrededor de la libertad de elección. La Real Pragmática puede ser tomada como un punto de quiebre en esas tensiones pues se consolida una mayor incidencia del Estado sobre la elección matrimonial la cual se conecta con el afán secular de consolidar élites por medio de los matrimonios "iguales". "La Real Pragmática fue la expresión de un Estado por mantener una élite social y garantizar su reproducción" (Lavrin 1989b, 18).

Para Poska (2013), en la temprana edad moderna, tanto las autoridades seculares como las eclesiásticas coincidieron en consolidar la importancia del matrimonio en la sociedad y de los comportamientos masculinos y femeninos a su interior, lo que sin duda estaba destinado a infundir los ideales patriarcales. Con estos, más allá de las diferencias teológicas entre católicos y protestantes y sus respectivas autoridades, se sostenía que la autoridad patriarcal del marido al interior del matrimonio era un reflejo de la jerarquía divina. En consecuencia, a lo largo de los siglos XVI y XVII se implementaron una serie de tribunales tanto seculares como eclesiásticos para asegurar la disciplina social por medio del mantenimiento de las tradicionales expectativas de género tanto en las relaciones maritales como en las familiares (Poska 2013, 196).

Estos afanes se reflejaron en la producción académica y dieron lugar a la interpretación de que el matrimonio era una institución inflexible controlada en lo público por sacerdotes y políticos, y por padres y esposos al interior de los hogares. Sin embargo, nuevas perspectivas focalizadas en las mujeres han cambiado esta interpretación y, especialmente, han complejizado los debates y han reconceptualizado el papel de las autoridades seculares y eclesiásticas en la vida de hombres y de mujeres.

> Hemos expuesto las experiencias contrarias y conflictivas de hombres y mujeres como normas culturales y expectativas sociales, políticas y religiosas que chocan con los deseos individuales. Los esfuerzos oficiales para con-

> trolar el matrimonio se han vuelto menos sobre la imposición y aplicación de un conjunto de normas patriarcales y jerárquicas sobre una población sumisa y más sobre la impugnación y la negociación (Poska 2013, 197).

El efecto de estas nuevas reconceptualizaciones ha dado lugar a la puesta en evidencia de varias fisuras y, sobre todo, ha develado que este supuesto sistema patriarcal cerrado no funcionó como tal y que tanto las autoridades eclesiásticas como las seculares debieron enfrentar, negociar, disputar con las creencias y con las prácticas concretas de las poblaciones, las cuales estaban alimentadas, además, por tradiciones culturales, muchas de ellas sustentadas por las mismas culturas religiosas previas.

En este sentido, entonces, se ha comprobado que el matrimonio era importante pero no tan central para todas las mujeres: no todas ellas se casaban debido a razones diversas relacionadas con el mercado matrimonial, por ejemplo, en lugares donde la migración masculina era alta o debido a las expectativas de los padres de que alguna de las hijas se mantuviera soltera para asegurar su cuidado o, simplemente, porque las mujeres decidían permanecer solteras. Este conjunto de mujeres solteras no necesariamente vivía en la casa paterna y, por tanto, escapaba de su control y establecía una serie de relaciones sociales extrafamiliares, evidenciando que el matrimonio o el convento no eran las únicas opciones, por decisión propia y no como última alternativa.

Otro elemento que da cuenta de la debilidad del matrimonio es el alto rango de relaciones extramaritales: "El concubinato y las uniones consensuales florecieron en todos los niveles de la jerarquía social a pesar de las sanciones eclesiásticas y los castigos seculares" (Poska 2013, 197), prácticas que dan cuenta de que los sentimientos de las personas actuaban como poderosos contrapesos a las normativas seculares y religiosas. Este tipo de relaciones se hicieron más evidentes en momentos en que los europeos viajaron y exploraron el planeta, ocasiones en que se instalaron estas relaciones y no el matrimonio eclesial (Poska 2013, 198).

En la Europa de la modernidad temprana hubo un juego diverso de estructuras familiares y no era la familia nuclear patriarcal la única forma predominante: familias compuestas por viuda e hijos, por hermanos y her-

manas, parejas del mismo sexo, familias con residencia uxorilocal ponían en entredicho las expectativas culturales.

Ahora bien, ciertamente las mujeres, quizás en su mayoría, se casaban; un rasgo que ha quedado claro es que las mujeres, en el matrimonio, tenían más capacidad de agencia que aquella que se les había adscrito bajo el paradigma patriarcal. Desde el inicio, desde la elección de la pareja, tanto hombres como mujeres encontraron estrategias para evadir las disposiciones patriarcales destinadas a seleccionar su pareja, por medio de la apelación al amor y por medio de los casamientos clandestinos. Por otro lado, la edad de matrimonio, en muchos casos, había superado la minoría de edad, muchas mujeres vivían fuera de la casa paterna, lo cual permitía que las elecciones fueran propias. También, en muchos casos, los padres respetaban los deseos de los hijos e hijas; es decir, el vínculo afectivo jugó un papel en la aceptación de las decisiones de los hijos e hijas (Poska 2013, 199).

Este es otro de los énfasis que esta literatura remarca: el rol de los afectos al interior de la familia; su puesta en escena ha cuestionado las comprensiones sobre la autoridad en la familia: el afecto matrimonial era deseado y esperado; las relaciones afectivas al interior de la familia y entre esposos no es un "invento" de la modernidad, sino que fue parte de las expectativas y experiencia de las parejas casadas. Por tanto, el afecto entre esposos ha formado parte de las parejas por largo tiempo. Ciertamente, el siglo XVIII fue el momento cultural en el que se desplegó de manera definitiva la tendencia hacia el matrimonio afectivo, lo cual no desestima que antes también estuviese presente como un elemento importante tanto en la vida conyugal como en la elección de la pareja.

Pero no solamente se ha recobrado el rol de los afectos y de las emociones entre las parejas sino también entre padres e hijos y se ha analizado cómo los padres y las madres llevaban a cabo tareas de cuidado tanto desde la infancia como cuando sus hijos o hijas ya eran adultos: los testamentos son fuentes que permiten dar cuenta de estas prácticas, las cuales no solo las ejercían las élites sino las personas de todos los estratos. Estas relaciones afectivas, por otra parte, servían para debilitar las tendencias patriarcales al interior de las familias (Poska 2013, 201).

Los estudios que se habían enfocado en el análisis de los textos prescriptivos tanto seculares como eclesiásticos argumentaron que la vida de las mujeres al interior del matrimonio y de la familia estuvo dominada por la autoridad paterna o del esposo, lo cual, ciertamente, fue el caso de muchas mujeres. Sin embargo, también las mujeres buscaron y pusieron en marcha mecanismos para evadir estas relaciones. Uno de ellos fue justamente a través de su rol al interior de la familia, aquel que las prescripciones mismas definían pero que fue utilizado para posicionarlas de manera distinta: la administración de los bienes y de la casa, el uso y manejo de las conexiones familiares; el aporte que habían hecho al matrimonio, igualmente, redefinió su papel. Por tanto, queda en evidencia la incompatibilidad de las ideologías patriarcales con las realidades cotidianas; un importante efecto de reposicionar estos roles al interior de la familia ha sido reconceptualizar el rol de las mujeres fuera de esta, en los espacios públicos y la sociedad civil (Poska 2013, 200).

Ahora bien, en tanto unas familias negociaban de manera exitosa las tensiones entre las expectativas culturales sobre la autoridad masculina y las realidades de la vida cotidiana, otras se veían envueltas en conflictos que requerían la intervención de las autoridades seculares o eclesiásticas pues las mujeres mostraban poca disposición a mantenerse en relaciones sexuales o sentimentales insatisfactorias, de "mala vida" como lo señala Lavrin, y sus reclamos encontraron respuesta en las mismas estructuras legales que velaban por la autoridad masculina.

Esta incompatibilidad entre prácticas cotidianas y un ambiente normativo-discursivo patriarcalista significó una crisis de masculinidad, la cual provocó el uso de la violencia; es decir, el hombre acudía a ella como un recurso extremo cuando comprobaba su frustración ante la puesta en duda de su autoridad. Pero esta violencia no necesariamente fue respaldada por el aparato legal o las autoridades que condenaban el exceso del uso de ella por fuera de los límites que tenían que ver con la protección de la familia (Poska 2013, 201-202).

En un contexto de promoción del matrimonio como símbolo del orden social y natural, su rompimiento tenía serias implicaciones para las autoridades seculares y eclesiásticas y, por ello, se buscaba prevenir su disolu-

ción. Esto, obviamente, no siempre tenía éxito y, en esa medida, las parejas buscaban formas de salir de relaciones infelices. Opciones tales como el abandono, principalmente optado por los hombres, y separaciones formales elegidas más por las mujeres, estuvieron presentes para evadir estas relaciones insatisfactorias; pero, además, así como se buscaban caminos para ingresar en el matrimonio por fuera de las prescripciones, también se lo hacía para salir de él, para lo cual se manipulaban las jurisdicciones sobrepuestas para sacar ventaja pues el divorcio era una opción complicada y de larga duración (Poska 2013, 202).

El adulterio fue una de las causas más frecuentes en los pleitos matrimoniales, lo cual permite ver que, a pesar de la normatividad y de siglos de discursividades y de prácticas, y de políticas destinadas a imbuir la castidad matrimonial, ello no logró refrenar las decisiones alimentadas por las pasiones.

En consecuencia, lo que queda claro como efecto de la inclusión de una perspectiva que inserta a las mujeres como agentes y como actoras es que vivir el matrimonio fue tanto un proceso de negociación como de emociones y no solamente uno de dominación masculina (Poska 2013, 204).

Capítulo 2
Amancebamiento público y notorio: hombres y mujeres en los juicios por amancebamiento

María Martines de Siguensa, en 1679, mujer legítima del alférez don Thomas Pacheco[1] y Abilles querella a su esposo por el repudio que le ha hecho por Isabel de Montalban, su concubina, una querella que dura cerca de siete años. En 1717, se inicia una causa de oficio en contra de Ignacio Xavier de Melo por estar en *ilícita amistad* con una mulata esclava, María, y su hija, la esclava Isidora. En 1735, Anamaria Navarrete litiga contra el amancebamiento de su esposo Juan de Paredes con María de Salazar; y así, durante todo el siglo XVIII se pueden encontrar decenas de causas criminales seguidas por la acusación de amancebamiento, amistad ilícita, "mal trato" o adulterio.

Estas causas son objeto de análisis en este capítulo, a fin de examinar cómo se construyen las relaciones entre hombres y mujeres, a través de la mirada a cada caso estudiado desde una doble perspectiva: la individual, en la que se construyen los personajes particulares de la historia y, al mismo tiempo, cada caso como parte de un escenario en el que los personajes desempeñan ciertos roles ya prescritos y esperados, pero en el cual también se encuentran aquellos que desafían esos roles y que permiten construir diferentes y cambiantes narrativas sobre el amancebamiento y, a través de estas, sobre las relaciones sociales que informan esos discursos.

En este sentido, el corpus de expedientes aquí tratados me lleva a proponer que el amancebamiento era una práctica tolerada tanto para hom-

[1] Los nombres pueden estar escritos de diferente forma según como constan en los expedientes consultados.

bres como para mujeres, de diferentes estatus, de diferentes razas. El amancebamiento era perseguido cuando se rompía algún tipo de acuerdo social implícito que lo hacía tolerable y cuando esto sucedía hombres y mujeres eran castigados por este delito. En este capítulo propongo que los hombres son tanto o más perseguidos por amancebamiento debido a la ruptura de algún tipo de acuerdo o como excusa para la persecución en el campo de la política y de la economía, un rasgo que se mantiene constante a lo largo del periodo estudiado; es decir, el amancebamiento tolerado, cuando hay conflictos en otros campos, se transforma en causal principal de sanción de los hombres.[2]

Ahora bien, como ha quedado claro de la indagación en los archivos, el número de casos de amancebamiento que se procesan desde la segunda mitad del siglo XVIII creció de manera muy significativa. Por tanto, es necesario preguntarse qué sucedía en la Real Audiencia que provocaba este efecto en los juicios en general y, en los de amancebamiento, en específico.

Al analizar quién o qué instancia iniciaba la causa en los juicios de amancebamiento, es claro que a partir de 1770-1780, las querellas iniciadas como "causa de oficio" fueron las que se incrementaron significativamente, las causas de amancebamiento eran iniciadas por las diferentes autoridades asentadas en la Audiencia de Quito; así, hubo casos procesados en Cuenca, Riobamba, Guayaquil, Chimbo, Otavalo, etc. Por ende, este incremento en la actividad judicial sobre las relaciones de hombres y mujeres y, en general, de las políticas de vigilancia hizo que el número de casos procesados aumentara. Claro está, este aumento no necesariamente significó que hombres y mujeres, en este periodo, mantuvieran más relaciones de concubinato, sino que el control sobre la población y sobre las mujeres y los hombres se había convertido en una política de gobierno.

[2] Al respecto, Black (2010, 74-85) en su análisis sobre el periodo 1765-1830 en la Audiencia de Quito, y especialmente sobre la política borbónica posterior a 1765, año de la Rebelión de los Barrios de Quito contra el monopolio estatal que instituyó el virrey de Nueva Granada, afirma que se implementó una política de vigilancia sobre los "cuerpos sexualizados" y que ello significó un incremento en la cantidad de arrestos por crímenes morales tanto de hombres como de mujeres, aunque de manera distinta. Y, sin duda, se hicieron más arrestos de mujeres que de hombres entre el periodo 1767-1770. Véase también Borchart de Moreno (2006).

Borchart de Moreno (2004) señala que en 1782 fueron apresados 329 hombres y 127 mujeres, un alarmante incremento de prisioneros comparado con años y décadas anteriores; la autora sostiene que ello no significa que los índices de criminalidad hubieran aumentado dramáticamente, sino que este caso de casi haberse quintuplicado la población carcelaria tenía que ver con la política implementada por el presidente de la Audiencia de Quito Ramón García de León y Pizarro, quien mantenía especial interés personal en los juicios, actitud que se correspondía con el espíritu de las reformas borbónicas de "orden y ley" (2004, 132). Black (2010) también identifica a este presidente como el actor clave en la implementación de las reformas borbónicas.

Por tanto, los procesos analizados más adelante reflejan esos distintos momentos sociopolíticos y económicos que vivía la Real Audiencia de Quito y cómo esas políticas afectarían las relaciones y las acciones de hombres y mujeres, en este caso, especialmente frente a las causas de amancebamiento.

Ahora bien, el hecho de que en algunos de los juicios analizados se ponga en evidencia la prosecución de hombres a hombres, tal vez permite pensar no solamente en cómo eran o no castigadas las mujeres, o analizar únicamente las voces de las mujeres ya fuera como esposas o como amancebadas, sino que este rasgo encontrado en los archivos dirige el foco de atención a la relación entre hombres–hombres y hombres–mujeres y en tal sentido, es más oportuno considerar cómo se desplegaban las disputas masculinas frente a sus pares y frente a las mujeres.

El juicio por amancebamiento, por tanto, si bien era un escenario con voces masculinas y femeninas que daban cuenta de cómo se desplegaban las identidades y también de cómo cada una de estas voces era procesada por las autoridades era, sobre todo, un espacio de disputa económica y política. En estas disputas se usaron las cortes para reafirmar el pleito entre hombres en otros ámbitos de la vida social, aquellos que habían sido retados por otros hombres. En los casos en que hombres acusaban a otros hombres de estar en relaciones de concubinato, más allá de la persecución de un delito, se ponían en juego las relaciones entre hombres en otros espacios de la vida social. Las mujeres, esposas y mancebas también dejaban oír su voz para retar, reclamar, defender su posición, pero el objetivo de la denuncia era retar a otros hombres, quienes estaban conectados con la

autoridad, tanto en el hogar como por fuera de él, en el ejercicio de cargos públicos, de cargos regios.

En definitiva, lo que se encuentra en el estudio del amancebamiento es que tanto hombres como mujeres eran encausados por este motivo; que la acusación de amancebamiento tenía, en varios de los casos, un contenido de disputa en el campo de la política o de la economía; y, finalmente, que el amancebamiento, a más de ser una disputa marital entre hombres y mujeres, era una disputa entre actores masculinos.

Estos hallazgos me conducen a interpretar que, al instaurarse el régimen borbónico, las políticas a implementarse en la América hispana buscarían ordenar y controlar tanto los órdenes económicos y jurídicos como los órdenes morales y religiosos. Así, estas políticas buscarían moldear las conductas apropiadas de hombres y mujeres, en los distintos escenarios. Sin embargo, lo que queda claro del análisis del amancebamiento es que este era una práctica común, solo que desde mediados del siglo XVIII fue más perseguido y, al serlo, se pretendió romper con esa tolerancia social, sin que necesariamente significara que se logró hacerlo. Además, el reto de convertir una práctica tolerada en una práctica perseguida supuso un reacomodo en las formas de construcción de las relaciones entre hombres y mujeres y entre hombres y hombres tanto al interior de la vida privada como en la vida pública. El amancebamiento era, en este sentido, una disputa marital y, al mismo tiempo, una disputa entre hombres.

A finales del siglo XVII e inicios del XVIII, cuando el amancebamiento era una práctica más tolerada socialmente, tanto las mujeres amancebadas como las esposas eran actoras principales de las disputas, ya fuera para defender su matrimonio, para defender al marido, o bien para pedir que no fuera sentenciado; en el caso de las concubinas, para negar la culpabilidad o, muchas veces, aceptarla. Sin embargo, en el caso de finales del siglo XVIII entre Francisco de Ugarte, gobernador de Guayaquil y Manuel de Otoya, comerciante ibérico, los protagonistas eran básicamente hombres que, al disputar un problema de negocios y comercio, ponían en juego, a más del amancebamiento, cómo Otoya rompió con el patrón de lo que se toleraba; por tanto, el litigio económico-comercial se convirtió en uno de "buena conducta" y de sanción al hombre y su acción en el campo sociopo-

lítico y económico. La voz de Manuela Noboa, con quien supuestamente Otoya mantenía relaciones ilícitas, no se oyó a lo largo del juicio, esta solo quedó registrada en papeles, en notas disimuladamente amorosas.

¿Qué significaron las reformas borbónicas en las concepciones sobre las relaciones entre hombres y mujeres? Este reordenamiento socioeconómico, político y legal que implicó un desafío a las formas consuetudinarias de las relaciones sociales, también supuso un desafío a las prácticas masculinas y, por tanto, los hombres debieron "pluralizar" sus estrategias de construcción de lo masculino, no solamente frente a las mujeres sino y, sobre todo, en relación con los otros hombres para asegurar su posición en la sociedad. Ciertamente, como señala Black (2010), el control sobre los "cuerpos sexualizados" que se inició luego de la Rebelión de los Barrios de Quito, también incluía los cuerpos masculinos, las conductas masculinas y ello implicó un reacomodo del escenario y de las prácticas.[3]

Como he anotado en el capítulo 1, el Concilio de Trento institucionalizó el sacramento matrimonial, cuya aplicación, implementación y aceptación en la América hispana tuvo características propias que cambiaron a través del tiempo. Las disposiciones de este concilio se complementaron con una serie de comentarios y adiciones emitidas por los concilios ecuménicos, los concilios provinciales y los sínodos diocesanos, todo lo cual era aceptado y reforzado por la Corona que reconocía su legitimidad. Para el siglo XV, la Iglesia disponía de jueces eclesiásticos que velaban por el cumplimiento y aplicación de la ley canónica (Uribe-Uran 2016, 30). De acuerdo con la ley canónica, cualquiera de los esposos podía apelar al adulterio como causa de divorcio porque era concebido como un pecado mortal, sin importar el género de quien lo cometiera, y porque no era considerado un pecado que afectara el honor masculino, sino que violaba las obligaciones maritales (Uribe-Uran 2016, 34). Las reformas borbónicas iniciaron un proceso de secularización de los temas vinculados con el matrimonio, por ejemplo, el

[3] Al respecto, se puede consultar Bird (2013), quien utiliza el concepto de masculinidades para analizar los juicios de anulación y divorcio en la Nueva España entre 1544-1799. Cómo se construyen las masculinidades en los casos de amancebamiento y en otros casos de litigios matrimoniales es una línea de análisis que se abre y que requiere de un estudio específico, para ser abordado posteriormente.

pago de litisexpensas y de las dotes pasó a la jurisdicción secular en 1787, mediante real Decreto de Carlos III.

De acuerdo con Twinam (2009), antes del Concilio de Trento (1545-1563) eran admitidos y generalizados los contratos de barraganía o amancebamiento entre hombres y mujeres libres; incluso gozaban de cierta base legal, en la cual se sancionaba a quienes incumplían con los compromisos dados, o se impedía que los hijos pudieran ser legitimados posteriormente. Sin embargo, con las medidas de Trento, se deslegitimaron dichos arreglos, se reconocieron únicamente los matrimonios permanentes, se estableció que solo los matrimonios celebrados por un clérigo legitimaban las uniones sexuales, y se buscó abreviar el tiempo que transcurría entre la iniciación de relaciones sexuales, la procreación de los hijos y una ceremonia religiosa final. Pese a ello, no fue fácil su ejecución, para el siglo XVIII, la palabra de casamiento tenía validez, pero la Iglesia era la encargada de asegurar su cumplimiento. De esta manera, se generó la idea de que el matrimonio era un proceso, y que la intimidad sexual no dañaba el honor de una mujer si existía la promesa de una ceremonia más adelante.

McKinley (2014) analiza las articulaciones de honor, calidad y estatus que se desplegaron en las disputas alrededor del concubinato entre parejas esclavas y plebeyas, durante el siglo XVII en Lima.[4] Las fuentes analizadas revelan patrones en las relaciones conyugales y en la formación del hogar entre la población plebeya en una sociedad multiétnica, los cuales se construyen interactuando con y reforzando discursos racializados de respetabilidad y virtud (2014, 204). Para la autora, las apelaciones de las mujeres plebeyas en la corte eclesiástica están enmarcadas en los ideales patriarcales, pues en ese marco se esperaban las respuestas paternales de la corte: "las mujeres resaltan su situación doméstica invocando los ideales normativos de responsabilidad paternal y vulnerabilidad femenina, librando una lucha que era necesariamente virtuosa y silenciosa" (2014, 205), un marco al que se apela porque conocen que solo al interior de este, sus demandas

[4] En su estudio clásico sobre el amancebamiento en Lima, durante el siglo XVII, Mannarelli (1993) aborda el tema como prácticas de relaciones extraconyugales. Estas relaciones atravesaron a todos los grupos sociales y étnicos de la Lima colonial: españoles, indios, esclavos y castas y, a la vez, a diferentes dimensiones de la vida social.

podían tener éxito. Por tanto, antes que desafiar los supuestos fundacionales de los roles de género, estos eran reificados; sin embargo, "podemos leer agencia, complicidad y resistencia en esta letanía convencional de seducción y abandono" (2014, 205), lectura que es posible hacer buscando las "transcripciones ocultas" en los testimonios y en la forma en la que las mujeres, las *mancebas,* se posicionaron asimismo como mujeres virtuosas, susceptibles e inocentes frente a las cortes (2014, 205).

La autora plantea, además, que las acusaciones de concubinato y los edictos legislativos son un buen punto de entrada para examinar las intersecciones de raza, etnicidad y estatus-calidad con sexualidad e ilegitimidad. Para ello, considera que las uniones sexuales exogámicas e interétnicas produjeron las castas, y que estas se convirtieron en una designación racializada, cargada con el oprobio de la ilegitimidad y de un estatus social inferior, y ampliamente condenadas por las élites como una fuente de desajuste social, delincuencia y crimen urbano. Así pues, todo el aparato administrativo tanto eclesiástico como civil buscaba regular y suprimir el concubinato interétnico y para ello, antes que aplicar medidas de vigilancia y condena desde la administración colonial, se buscó la práctica del patrullaje local y la autorregulación.[5]

En este marco, McKinley analiza tres juicios en los que las mujeres apelan ante la justicia porque luego de vivir varios años en *amistad ilícita*, sus parejas querían contraer matrimonio con otras mujeres, para concluir que las parejas eran juzgadas de acuerdo con su moral pública, su casta, su "geografía social", el honor y el estatus; es decir, que la aplicación de la ley era fluida, podía depender de la interacción de elementos como los antes nombrados, así como de reputación, piedad religiosa y virtud y, por tanto, algunas uniones de concubinato podían ser elevadas a un estatus respetable (2014, 209).

Por otra parte, la autora plantea que el concubinato ha sido analizado en oposición al matrimonio formal, como una práctica que debilitaba la normativa. Sin embargo, esta relación marital había sido objeto de una larga jurisprudencia que la regulaba, especialmente en relación con los hijos

[5] Para una versión crítica de los conceptos de estatus, calidad, clase, casta, véase Martínez (2008) y Schwaller (2010). En el capítulo 5 se discute a profundidad el tema. Sobre el papel de la Iglesia en la regulación matrimonial luego del Concilio de Trento, véase Ghirardi e Irigoyen (2009), Imolesi (2012) y Latasa (2005, 2016).

de estas uniones y las herencias; así, es posible identificar en los testimonios de las mujeres la alusión a un dualismo legislativo alrededor del concubinato y el matrimonio, puesto que las mujeres se presentaban en las cortes a defender una relación reconocida públicamente, siendo esta la base del reclamo para contraer matrimonio o demandar acceso a recursos, especialmente en el caso de la presencia de hijos (McKinley 2014, 209).

Ahora bien, la autora propone que este doble juego se debe a que el concubinato se veía como una forma alternativa de matrimonio en sociedades altamente estratificadas pues este estaba prohibido entre miembros de ciertas clases sociales; por tanto, se apoyaba en sociedades como las coloniales, para evitar el matrimonio con las mujeres locales, a quienes solo se las asumía como concubinas. En consecuencia, el concubinato sería una práctica asociada con desigualdad y diferencia, ya sea de estatus, de raza y también de clase pues, afirma McKinley, que la *barraganía* era también una práctica de las sociedades rurales empobrecidas y sin tierra en el mundo ibérico: "En otras palabras, las condiciones de desigualdad social, política y de género favorecían los acuerdos concubinos antes que el matrimonio formal" (2014, 210).

Este era el contexto que permitía a las mujeres acudir a las cortes para plantear sus reclamos. Para la autora así se puede identificar agencia y resistencia por parte de las mujeres de estratos populares, las cuales utilizaron la ley como una forma de acción social, como una práctica de "movilización popular legal", en la cual conocían cuáles eran los lenguajes, los discursos y las demandas que podían moverse y realizarse de acuerdo a las lógicas informadas por concepciones religiosas, civiles, de clase, de estatus, de prestigio, de virtud y de recogimiento: "Estos casos presentan evidencia de agencia legal por parte de sujetos subalternos que explotaron –dentro del ámbito de lo posible– las fisuras en los chirriantes edificios de la gobernanza imperial" (McKinley 2014, 214).

Finalmente, la autora argumenta que no todas las relaciones de concubinato tenían igual aceptación entre los plebeyos, y que aquellas que cruzaban ciertos límites de raza, estatus y género, y los adulterios, eran fuertemente condenados. Así, el hecho de desplegar ante la justicia el estado de amancebamiento para reclamar por recursos o reparaciones, difiere marcadamente de las denuncias sobre relaciones sexuales ilícitas por fuera

del matrimonio: las causas de amancebamiento eran reportadas a las autoridades eclesiásticas especialmente en las visitas que se realizaban a las parroquias. El espacio de la visita era el lugar donde se desplegaban los conflictos de los parroquianos y, por lo tanto, las denuncias de amancebamiento se convirtieron no en una preocupación moral sino un instrumento para debatir hostilidades y pugnas al interior de las comunidades parroquiales (McKinley 2014, 215).

De la misma manera, Twinam (2009), al analizar los nacimientos ilegítimos y las "gracias al sacar" identifica varias estrategias, una de ellas, la de los embarazos públicos, en la cual la mujer frente a un embarazo inesperado decidía hacerlo público y criar a su hijo abiertamente; así el embarazo se justificaba porque de por medio había el compromiso de matrimonio que restauraría el honor de la madre y que se rompía cuando el hombre terminaba casándose con otra mujer. Dentro de los embarazos públicos, Twinam analiza el de los concubinatos. Eran las relaciones amorosas temporales, sin el compromiso de matrimonio ni responsabilidad con la madre y el hijo y que, al ser de conocimiento público, se les consideraba "ilícitos". Podían darse entre solteros, clérigos y casados. La autora considera que, en estos casos, la reputación de la mujer puede haber sufrido más porque no había compromiso de matrimonio. Aun así, eran relaciones que desafiaban los códigos de honor de la época, aunque la autora admite no saber cómo la sociedad trataba a los que traspasaban estos límites. De todas formas, menciona que, en el caso de las mujeres casadas, su reputación se veía más afectada al entablar relaciones con hombres ajenos a sus maridos.

Los casos que aquí reviso aluden a reputación y se oyen varias voces sancionadoras de la conducta y del estatus "moral" de las mujeres; sin embargo, la mención de la pérdida del honor no es un elemento frecuente en los discursos de los juicios aquí analizados. Extrañamente, era en el juicio en el que se demanda por insultos de una mujer a otra, donde se hacía más explícita la alusión al honor; en los demás casos, se podría afirmar que el honor era el gran ausente, tanto entre los estratos más bajos como en los altos.[6]

[6] De acuerdo con Black (2010, 86), entre los años 1767 y 1770, en las estadísticas que analiza, no se presentan importantes caracterizaciones étnicas; más aún, en la mayoría de los casos, no hay caracterización étnica, lo que le lleva a concluir que las cárceles se llenaron de

El amancebamiento: género y política

Hombres acusan a hombres

Las querellas que analizo a continuación ponen en escena a los actores de las disputas por amancebamiento.[7] Como he señalado, el amancebamiento es una disputa matrimonial, pero también una disputa entre hombres. Por ello, en primer lugar, repaso aquellas en que hombres litigaban con otros hombres por esta causa.

El primer caso concierne a autoridades de la Real Audiencia de Quito, el oidor y alcalde, y el receptor de número. El segundo fue sancionado por su largo concubinato y sus reincidencias. Veamos esta historia, la cual se reconstruye desde las voces de los propios actores, con el afán de no perder sus tonalidades.

El oidor y alcalde de corte más antiguo de la Real Audiencia de Quito, en 1662, afirma que se le dio noticias de que Francisco Gomes de Azebedo, receptor de número de la Real Audiencia, "estaba acostado con Petrona de escobar mestiza que llaman chirimorsilla"[8] y que pasó a aprehenderlo pero que no lo encontró y pide que se averigüe pues ya Gomes de Azebedo había estado en prisión dos o tres veces por este "amancebamiento y escándalo que con el ha dado por aver repudiado a su mujer"[9] y así se inicia la cabeza de proceso mediante la cual se llamará a los testigos para

amplias masas de mestizos y gente de sectores medios que habían sido activos participantes de la revuelta de 1765. Como se verá más adelante, en los expedientes revisados la categorización étnica está presente.

7 En ninguno de los expedientes analizados se define qué se entiende por amancebamiento, la expresión más usada es la de amistad ilícita para referirse a relaciones de hombre casado o mujer casada con mujer u hombre soltero y aún casada o casado. Black afirma que el término más usado es concubinato, al menos para el periodo posterior a 1765. Pero, al igual que el autor, los términos amistad ilícita, amancebamiento se usaban para referirse a las relaciones que se establecían entre parejas como las descritas (2010, 292, nota 26).

8 ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2. Según Black (2010, 93) "Ciertamente, solo figuras de dudosas moral e intención eran conocidas por un alias".

9 ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

que declaren sobre si conocen de este amancebamiento y de su carácter de reincidencia.[10]

La primera persona llamada a declarar es Juana, la madre de Petrona, de cuya declaración da fe la siguiente cita tomada del expediente:

> Dixo dcho oydor que sinembargo de estar en abito de India por ser ladina en la lengua castellana y entender su razonamiento y hablarla con todo fundamento y capasidad y a mayor abundamiento entender la del Inga el presente escribano. Y ser hora que (ilegible) no se podía hallar ningún Interprete mando su md que corriese esta declaración sin Interprete y en su conformidad esta declarante lo siguiente.[11]

Un párrafo que permite ubicar los marcadores de la identidad que se ponían en juego: la madre de Petrona era india, eso se puede suponer cuando el texto se refiere a su forma de vestir, pero al mismo tiempo se la calificaba de ladina por hablar castellano y, en todo caso, se contaba con que el escribano conocía la lengua del Inga. Sin embargo, se daba a entender que en un primer momento se vio la necesidad de llamar a un intérprete, ¿por qué era necesaria su presencia si Juana de Escobar hablaba y entendía castellano y el escribano la del Inga? ¿Era necesaria la presencia de intérpretes siempre que declarara alguien que se definía como indio? ¿Se buscaba no perder la oportunidad de obtener la declaración de Juana? ¿Se debía traducir la declaración oral de la testigo en lengua del Inga al castellano?

El testimonio de Juana da cuenta del amancebamiento de Francisco y Petrona, y establece que antes de que fuera encarcelado se trataba de un amancebamiento de "assiento porque comia cenaba y dormia casi de ordinario juntos" pero que luego de que Francisco salió de la prisión, Petrona insistió en dejar el amancebamiento porque no quería ser perseguida por la justicia; para lograrlo le arrojó su ropa y vestidos y, ante ello, Francisco la amenazó de muerte. Según el testimonio, por esta amenaza ha reincidido pero ya "no con el mismo assiento que tenia antes de ser preso sino que

[10] Black (2010) y Herzog (2004) ofrecen excelentes descripciones de cómo se llevaban a cabo los juicios.

[11] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

se perdia dos y tres días y luego venia a buscar a la dha Petrona de escobar con quien dormia cenaba y comia alguna vezes y otras venia a deshoras de la noche y al amanecer".

Luego Juana declara todas las amenazas de las que ha sido objeto su hija y que, en alguna ocasión, le ha lastimado con una daga por haber intentado despedirle de su casa y decirle que se iría a Riobamba. De la misma manera, la madre de Petrona declara que también ella y varios miembros de su familia han sido amenazados y amedrentados por "las muchas mayorías y altibez" y que por el temor que le tiene no dice nada, porque sabe por habérselo dicho Francisco que tiene "plata y haziendas para con sus afrechos librarse",[12] es decir, que la amenaza se refuerza con la alusión a su estatus, lo cual revela cómo se establecía la relación de desigualdad. Finalmente, pide que se le mande hacer vida con su mujer que vive con su madre en sus haciendas de Guayllabamba.

Uno de los testigos, maestro cerrajero, es un vecino del barrio de la Loma de Santo Domingo, que tiene su taller enfrente de la casa de Petrona y él afirma que por alrededor de tres años es "público y notorio" en todo el barrio que "Francisco ha estado en maltrato con la dicha Petrona"; ratifica el testimonio de la madre de Petrona sobre las amenazas hechas a ella y a Juana y, además, reitera que él conocía que ella quería dejar el "mal trato". Al dar cuenta del amancebamiento, este maestro lo describe así:

> Y este amancebamiento ha sido sin temor de Dios ni de la Justicia por quanto el dho franco gomez de azebedo sin empacho ni berguensa como si fuera su casa de la dha Petrona de escobar y que tenia en ella a su mujer entraba y salía a todas horas con toda desemboltura, y es cierto por ser también publico que tenia amedrentada.

Otro testigo convocado es "un tratante con tienda", que habita en el mismo barrio, quien ratifica el conocimiento público que ha tenido el barrio sobre el amancebamiento de la pareja por cerca de tres años; declara que en dos ocasiones que debía pedir a Francisco que le pagara unos reales que le debía, y sabiendo que iba a casa de Petrona de Escobar, "lo hallo ambas

[12] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

vezes en la cama acostado y desnudo con la dha Petrona de escobar" y que por esta causa sabe porque es público que la pareja ha estado presa y que después de que han salido de la cárcel ha seguido el maltrato.[13]

Una característica presente en los testimonios es cómo la vecindad, la ubicación de las viviendas de los testigos les permitía "observar" los movimientos, las entradas y las salidas de las personas de las casas circundantes y convertirse, así, en testigos privilegiados del amancebamiento.[14]

Francisco Gomes de Azebedo no vive en la Loma de Santo Domingo, sin embargo, al ser vecino de la ciudad de Quito conoce los códigos de conducta esperados, sobre todo, él que es parte de las autoridades de la Real Audiencia, por tanto, su "entrar y salir como si fuera su casa" a vista y paciencia de los vecinos, conduce a preguntar preguntar ¿qué legitima esta práctica? ¿Su cargo, su estatus lo justifican para mantener una relación de amancebamiento? O ¿es el barrio de la Loma de Santo Domingo uno de vecinos de menor estatus en el cual Francisco puede mantener una conducta civil y eclesiásticamente perseguida? Por los testigos que allí habitan, se puede ver que se trata de vecinos dedicados a los oficios manuales. De otra parte, también estos testimonios generan la pregunta sobre por qué si los testigos conocen de este amancebamiento al menos por tres años, no ha sido perseguido anteriormente.

Un testigo más repite las versiones anteriores, y aporta un elemento nuevo al caso: afirma que el día de su declaración, muy por la mañana,

> entro al aposento deste testigo una persona que por la decensia de su estado no la nombra y le dixo que si quería ir a avisar a algún oydor de que estaba el dho fran^{co} gomez actualmente con la dha petrona de escobar para que los cojiese juntos que era tiempo de evitar pecados y este testigo no lo hizo por estar acostado sin embargo de que realmente hiziera un servicio a Dios en que se remediara el escandalo de este amancebamiento.[15]

[13] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

[14] A diferencia de lo que afirma Black (2010), los actos de vigilancia "barrial" ya habían empezado antes de 1765. Como se ve en este caso, desde el siglo XVII, la vecindad se vuelve una fuente de información sobre la conducta moral de hombres y mujeres.

[15] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

¿Qué impide a este testigo acompañar a denunciar a los amancebados? Quiere remediar el escándalo, sin embargo, su excusa es cómica, ¿se trata de que, por ser un vecino nuevo en el barrio, pues vive hace poco en este, no quiere involucrarse en denunciar a un receptor de número de la Real Audiencia? ¿A qué se refiere "la decencia de su estado"?

Luego de estos testimonios, Francisco Gomes es encontrado culpable de amancebamiento y adulterio y condenado a ir "al Reyno de Chile a servir en aquella milicia",[16] servicio del cual no podría salir porque sería condenado de por vida a quedarse en Chile. No obstante, doña Angela Hurtado de Mendoza, su esposa, apela la sentencia. Su argumento empieza con la desacreditación a Petrona quien, para ese momento es nombrada de Vargas (ya no de Escobar como en los documentos anteriores), "mestiza mujer Publica y comúnmente de maltrato y que ha sido aprehendido con ella y VAlteza se ha se servir de sobresseer en la ejecucion del dho auto porque el dho mi marido ha estado haciendo vida maridable conmigo y quando anduvo ynquieto con la dha mestiza yo mesma denuncie del como constara de los memoriales". Sin embargo, parece ser que la esposa de Francisco, al hacer esta apelación tiene un móvil extra: su condición económica. Afirma que "quedaría sin recurso humano" pues no tiene padres ni parientes y que al momento vive en casa de su suegro, pero que no sabe "el agassajo que le ara una ves ido dho mi marido"; sostiene que no tiene hijos que "sirvan de piedad al amor de sus abuelos" y que se pondría en "riesgo mi reputación y la del dho mi marido de caer en cualquier flaqueza" y por ello pide el sobreseimiento de la sentencia.[17]

[16] De acuerdo con Herzog, no existían claras directrices sobre los castigos a ser impuestos en los casos de culpabilidad de cualquier crimen; muchas leyes no contemplaban la pena a ser impuesta, y en otros casos las penas prescritas eran demasiado duras y ningún juez quería imponerlas. En consecuencia, los jueces adoptaban sanciones que no estaban estipuladas en las leyes y que se denominaban extraordinarias o arbitrarias. Sin embargo, en realidad las sanciones no eran ni discrecionales ni ilegales. "La arbitrariedad era una parte inherente del sistema que otorgaba a los jueces no solo el poder de implementar leyes sino también (y especialmente) la tarea de administrar justicia. La preferencia de la justicia sobre la legalidad instruyó a los jueces a ignorar lo que era legal en aras a preferir lo que era justo, por tanto, haciendo necesaria la arbitrariedad" (Herzog 2004, 34-35).

[17] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

Efectivamente, se acepta la apelación de la esposa y, en abril de 1662, la condena a Francisco se cambia al destierro al asiento de Ibarra y una multa de 300 pesos de ocho reales y a Petrona se le destierra a Riobamba.[18] A Petrona se la saca de la cárcel y se la deja en las afueras de la ciudad, pero Francisco debe rematar su oficio de receptor de número, y con ello pagar la multa, salir de la cárcel para poder ir a su destierro.

Meses más tarde, Francisco y Petrona son nuevamente encarcelados por haber reincidido en el amancebamiento; dos esclavos, "color pardo", Nicolás de Herrera Guzman y Joseph de Herrera atestiguan cómo acompañaron a don Luis Merlo, de quien son esclavos, a la casa de la Loma de Santo Domingo y encontraron "acostados dormidos" a Francisco y a "una mestiza que se la conoce por el nombre de chirimorsilla"; declaran que el oidor a quien acompañaron mandó a la pareja quedarse quietos y luego de que se vistieron los llevó presos a la cárcel pública.

Estos esclavos *pardos* son llamados a declarar para testificar que Francisco y la mestiza –así es llamada por ellos, nunca por su nombre– estaban juntos. Una persona más fue testigo de este apresamiento: Manuel de Acuña, *moreno* esclavo, quien repite casi textualmente el testimonio de los otros testigos. Por lo demás, estos testigos afirman saber que Francisco y Petrona han estado presos otras veces por el mismo amancebamiento y lo saben por ser "público y notorio".[19]

Luego de este apresamiento, la Real Audiencia manda poner grillos a Petrona y grillos y cadena a Francisco, quien en los días posteriores presenta varias peticiones en las que describe su estado por estar encadenado, y solicita que se le quiten las cadenas y grillos. También Petrona de Vargas se queja de su mal estado en la cárcel pública, afirma no estar bien porque hay algunos hombres y por tanto pide ser puesta en depósito en algún monasterio o en casa honrada.

---

[18] La sanción impuesta a quienes eran declarados culpables de cualquier delito era el exilio, que podía durar entre uno y cuatro años; los jueces determinaban la distancia mínima entre Quito y el lugar de destierro. Desde mediados del siglo hasta el final, muchos de los culpables fueron enviados a Chile, lugar que aún necesitaba ser pacificado (Herzog 2004, 35).

[19] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

Posteriormente, Petrona de Vargas pide que se la destierre a Riobamba y no seguir en la cárcel pública en la que ya ha estado más de tres meses; primero, declara que está allí porque la han cogido en su casa con Francisco quien fue a entregarle "ciertas prendas"; luego dice "estoi padesiendo estremas nesesidades en la dicha prisión por ser como soi una pobre muger sola y desvalida y por causa de la dicha prisión estoi con riesgo de que se pierda toda mi pobreza que esta en la billa de rriobamba por lo qual conviene a mi derecho y justicia que VA se sirva por amor de Dios de que se determine sobre este articulo". En los siguientes días vuelve a insistir frente a la justicia para explicar su estado " estoy padeciendo y pasando grandes trabajos y necesidades por mi suma pobreza y por ser mujer y desvalida", para luego narrar que ha perdido sus pertenencias porque le han robado a su madre.[20] También Francisco Gomes de Azebedo continúa, al igual que Petrona, con sus peticiones a la Real Justicia por su larga prisión y por cuanto no se ejecuta lo mandado en las provisiones que los desterraba a Ibarra y Riobamba respectivamente. Él apela a su mal estado físico, y ella a su pobreza, desvalimiento y ser una mujer sola.

En septiembre de 1662, cuando Petrona ha cumplido más de cuatro meses en la cárcel pública, nuevamente se dirige a la justicia para acogerse al indulto y perdón que concede el rey por el nacimiento del príncipe; igualmente lo hace Francisco, al apelar a la misma real cédula en la que se concede el indulto y perdón a todos los delincuentes que estén en las cárceles. El "maltrato" es uno de los crímenes que no están exceptuados en la aplicación de este real mandato. Sin embargo, el fiscal niega la petición de Francisco aduciendo que la cédula de indulto y perdón no "se dispensa para los delitos escandalosos ni los indultos dan ocasión a pecar según dicen los doctores" y que estaba previsto que Francisco fuera desterrado a Chile si reincidía en el amancebamiento. Reincidió y, por tanto, "si gosara del indulto tanbien volviera adho amansebamiento y siguiera del ocasión de pecar".[21] La Real Audiencia resuelve finalmente que Francisco cumpla con el destierro a Ibarra por cuatro años, que sí aplica el indulto y que, por

[20] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.
[21] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

tanto, se le libere de la cárcel para poder cumplir con el destierro que fue la pena que se le impuso antes de haber reincidido en el amancebamiento. También a Petrona se le aplica el indulto y solicita que se le asigne un alguacil, una persona con salario bajo, pues ella debe pagarlo y es mujer pobre, para poder cumplir la salida al destierro.[22]

A pesar de las multas, las prisiones y el destierro, en enero de 1663, Francisco solicita su salida de la cárcel pues está otra vez preso y suspendido su destierro a Ibarra, "por desir que por mi orden se avia buelto de la villa de rriobamba Petrona de Vargas", hecho que Francisco niega pues no lo ha intentado ni se le ha pasado por el pensamiento, para prueba de ello mandó a un agente a comprobar dónde estaba Petrona, quien efectivamente no se encontraba en Riobamba sino en Ambato, lo cual fue testificado por el escribano de este asiento y, por tanto, pide su excarcelación para ir a su destierro. Finalmente, hasta 1669, hay testimonios sobre el destierro de Francisco Gomes de Azebedo a la villa de Ibarra y otros que afirman que, hasta 1664, su padre no pudo cobrar lo correspondiente al remate de su oficio.

Este litigio me permite indagar cómo se procesaron civilmente los casos de amancebamiento y cómo a través de ellos se construyó un escenario para identificar y analizar las distintas texturas de las relaciones sociales: queda claro que Francisco pertenecía a la categoría de español, mientras que Petrona se identificaba como mestiza; y se ve la precaución tomada ante el testimonio de la madre de Petrona por tener alguna ascendencia india. De todas maneras, no es evidente que estos identificadores de la procedencia de Petrona hayan sido utilizados para la discriminación en el ejercicio de la justicia; es decir, se condenó a Petrona por su "mal trato", por la calidad del amancebamiento y su continua reincidencia, pero no por su condición de mestiza. Igual pena se decretó para Francisco.

Una constante en el discurso del juicio es la invocación permanente a las mujeres protagonistas, especialmente Petrona y Ángela, a su condición de desamparo, de pobres mujeres, de desvalidas, invocaciones que no necesariamente se refieren a recursos, aunque también a ellos, sino más bien a una condición que se piensa propia de mujeres, pero, al mismo tiempo,

[22] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 2.

apelan las decisiones y alegan a la Real Audiencia de acuerdo con unos "derechos" que esa misma condición les permite. Sin embargo, Ángela en cierto momento puede testificar a favor de Francisco y hasta negar su amancebamiento, mientras que Petrona se defiende con el argumento de que ha sido forzada a mantenerse en el amancebamiento; esto deja ver que Francisco ejerce violencia y presión, lo cual evidencia su estatus y establece la diferencia.

En varios pasajes del juicio se menciona la calidad del amancebamiento, la madre de Petrona lo describe con detalles y da a entender que las relaciones de amancebamiento eran una práctica que generaba clasificaciones, tal y como Juana lo hizo: un amancebamiento de "asiento" y otro menos frecuente, menos diario, menos del día a día. Como se ve en los testimonios, casi todos conocían de este amancebamiento por al menos tres años. ¿Qué activó el inicio de la causa? ¿Por qué no antes? Es posible entrever que en el proceso se hace alusión, en algunas ocasiones, a lo escandaloso del amancebamiento, a lo descarado.[23] ¿Lo contrario no era punible? ¿cuándo no era escandaloso un amancebamiento? ¿Qué definía la calidad de escandaloso? ¿Cuáles fueron los códigos o prácticas que Francisco o Petrona no pudieron mantener y provocaron que el amancebamiento fuera considerado escándalo?

Seguramente, por lo que describía Juana: que fuese de "asiento" y Francisco no hiciera vida con su esposa, que se tratara de un adulterio, aunque en ningún momento a lo largo del juicio es nombrado de esta manera, sino como amancebamiento y especialmente como "mal trato". Pero, a lo largo del texto del juicio y de los tiempos y de quiénes hablan y quiénes no y cuán-

[23] Para Rodríguez (1991, 73-93), el amancebamiento en Antioquía en los siglos XVIII y XIX no solo era un arrebato emocional y pasional, sino que se trataba de una "corta historia de unión consensual". Los amancebados lograban un relativo grado de estabilidad en su relación, en el sentido de que muchas veces duraban años, lo que evidencia que la justicia procedía en casos alarmantes. Estas relaciones consensuales, desarrollaban "estrategias y conductas" similares a los casados. Para ello evidencia las dinámicas internas de estas relaciones, como el caso de un demandado a quien se le exigía la manutención de su hijo, quien alegaba haber otorgado bienes valiosos a la mujer en la relación: bisutería, muebles, ropas, fiestas, medicinas y regalos para la madre, y entrega de dinero. La particularidad de estas relaciones era que eran pasajeras y vivían al acecho.

do lo hacen, no es posible tener una pista cierta de qué se consideraba escandaloso.[24] Para Black (2010, 97), las relaciones ilícitas se tornaban judiciables por "la presencia invasiva de la autoridad real en la forma de un magistrado de barrio vigilante que lleva la relación a la luz pública e impulsa a una relación de larga data al ámbito del escándalo y la notoriedad. Fue la vigilancia la que hizo que el adulterio calzara con los requerimientos del enjuiciamiento". En el argumento de este capítulo más bien identifico algún quiebre en las relaciones sociales de los involucrados, en la "amistad ilícita" como el elemento que fractura la aceptación y provoca el escándalo, pues antes de la existencia de estos magistrados de barrio, el chisme, la cercanía de las vecindades ya permitía si no la vigilancia, sí que la población del barrio conociera la intimidad de las casas. Por consiguiente, no es solo la presencia de la mirada del magistrado la que convierte la vigilancia en causa enjuiciable.

Además, se puede comprobar lo abigarrados que en este litigio se volvieron el ejercicio y la aplicación de la ley, cómo las apelaciones de Petrona, Ángela y del propio Francisco permitieron demorar y cambiar sentencias ya dictadas; además, es posible imaginar que, a pesar de las sentencias y prisiones de las que fueron objeto Francisco y Petrona, volvían al amancebamiento; Petrona declaró que por las amenazas de Francisco, pero parecería ser que su "amistad" iba más allá del miedo que él podía imponerle. La sanción, al menos en este caso, no evitó que, por algún tiempo, reincidieran en el amancebamiento, lo cual daría pistas de que las sanciones podían ser negociables y apelables.

En 1717 se inicia una causa y cabeza de proceso por parte del alcalde de corte de la Real Audiencia de Quito en contra de Ignacio Xavier de Melo por estar en "ilícita amistad" con una mulata esclava y también por haber estado "mal amistado con una mulatilla asimismo esclava hija de la rreferida

[24] Este caso también es analizado por Gauderman (2003, 61-64) para afirmar que el gobierno no actúa sobre la base de políticas promasculinistas, pero tampoco que su persecución a Gomes de Azevedo signifique preocupación o interés por las mujeres involucradas en la historia y que más bien la intervención del gobierno tuvo efectos en la familia al dejar a la esposa a expensas de la caridad de sus padres políticos, a Francisco desterrado e igualmente a Petrona. Por tanto, lo relevante es el análisis de cómo hombres y mujeres fueron usados como extensiones del control social a través de posiciones de autoridad y subordinación continuamente cambiantes (Gauderman 2003, 63).

mulata", es decir, con la madre y la hija. El alcalde de corte, "para que se evite un incesto tan escandaloso y se le aplique la pena correspondiente a tan grave delito sirviendo de escarmiento a otros", inicia la causa.[25]

Uno de los testigos, Alberto de Abal, natural de España y residente en Quito, en primer lugar construye su legitimidad para poder emitir su testimonio, es decir, describe cómo y por qué puede dar cuenta de la vida de Ignacio Xavier de Melo y la forma de hacerlo es, primero, al dar cuenta de que "oyó" a la tía de la mujer de Ignacio y, luego, al relatar que lo que sabe se debe a que vive un año nueve meses en la misma casa en la que reside el acusado, es decir, refleja las relaciones de vecindad y cercanía que lo legitiman como testigo. Él sabe que Martina de Lugo, mujer de Ignacio, está en una estancia de la tía en Tumbaco, que Ignacio ha estado en amistad ilícita con una esclava de la tía de Martina, llamada María de la Candelaria con quien ha tenido un hijo que está a cargo de la tía mencionada puesto que es su esclava y que también sabe que desde hace un año y cuatro meses él ha estado en "mala amistad con una mulatilla llamada Isidora esclava de una yndia llamada Pasquala" y que Isidora es hija de la esclava María. El testigo expone que, por un hijo suyo sabe que la mulata ha parido dos veces pero que las criaturas han muerto.[26]

La siguiente testigo es Isabel de Ortega, la tía de Martina, quien atestigua que su sobrina está en la estancia de Tumbaco para escapar de la mala vida que le da su marido por estar amancebado con una mulata esclava, con quien además ha tenido un hijo llamado Gerónimo "que le tiene en su poder y con toda libertad [Ignacio] llego a desirle a esta testigo que con el tiempo havia de libertarle al dho su hijo". La tía declara que ella ha castigado severamente a su esclava para que no continúe con el amancebamiento y que esos castigos han sido públicos y notorios; pero que luego de este amancebamiento, tres años atrás, Ignacio Xavier ha incurrido en otro amancebamiento, con Isidora la hija de María, quien a su vez es esclava de una india llamada Pascuala y que ella ha tenido tres embarazos.

[25] ANE, Criminales, caja 20, expediente 3.

[26] ANE, Criminales, caja 20, expediente 3. Las siguientes citas pertenecen a este expediente hasta que se indique lo contrario.

A continuación, Isabel de Ortega, declara cómo Ignacio Xavier vive con Isidora, "como marido y mujer a vista de toda la gente, sin el menor empacho" y que a ello ha consentido la india Pascuala porque recibe "semana". Igualmente, declara que Ignacio envía a su mujer, maíz y "otras cosillas". Según esta primera parte de la declaración, se puede entender que Ignacio sí envía sustento o víveres a la esposa.

El siguiente testimonio sirve para ilustrar, de cierta manera, cómo se construye la evidencia o cómo con las relaciones de vecindad, amistad o parentesco se arma la legitimidad de los testimonios. Antonio Egas Venegas de Córdova dice saber que Ignacio ha vivido separado de su mujer porque ella vive en el campo y él en la ciudad y que no sabe si esta vida separada es por repudio o por voluntad de la mujer, pero que ha oído decir que es por conveniencia de cada uno y que el testigo también ha visto que ella venía y que él iba a visitarla al campo y que no vivían juntos por tener que atender "diferentes dependencias". Hasta aquí, el testigo declara lo que ha "visto"; más adelante, su testimonio refiere que "ha oído decir" a Isabel la tía de Martina, y a María de Godoy, su esposa. Afirma haber oído de ellas sobre el amancebamiento de Ignacio con las esclavas referidas.

María de Godoy es la siguiente testigo, ella legitima su testimonio porque Ignacio vive en su casa, es decir, en la misma que el testigo anterior, pero este no hace referencia a ello. Desde esta cercanía y cotidianidad con Ignacio, ha visto como marido y mujer a Isidora, mulata, y a Ignacio, "en amistad ilícita sin temor ninguno de muerte" y que, asimismo, una hija suya le ha contado cómo en alguna ocasión que se sentaron a comer juntos, Isidora e Ignacio se daban de comer mutuamente.

La descripción de esta escena brinda pistas para imaginar un escenario en el que la *casa* era un espacio en el que se compartía con quienes allí habitaban. Ignacio e Isidora comían en el mismo lugar que la hija de la familia de la cual ella era esclava. Pero esta testigo, además, asevera: "y en ocasiones que venía Martina de Lugo a ver a dicho Ignacio Melo por ser su mujer decía el susodicho que cuantas veces venía dicha su mujer se le enangostaba el corazón y lo mismo era volverse dicha su mujer que decía que se le abría el corazón". ¿A qué se refiere esta testigo con las alusiones al corazón? ¿A tristeza, a amor, a añoranza? En todo caso, se puede ver que Martina no

dejaba de venir a visitar a su marido; ¿aceptaba su amancebamiento? El expediente y el resto de la declaración no informan al respecto, pero sí que había una relación y que el amancebamiento de Ignacio no la había roto.

El testimonio siguiente también abona en este campo, no tanto para corroborar o no el amancebamiento sino los sentimientos que provocan las relaciones de Ignacio. Cuenta Francisca de Yépez que, en compañía de María Andrea de Mera con quien vive, ambas españolas, fueron de visita a la casa de Ignacio en tres ocasiones; la primera vieron a Isidora sosteniendo en sus faldas a un hijo de Ignacio con su esposa Martina; en la segunda, vieron cómo ella preparaba la comida y la tercera, fueron para que Ignacio les escribiera una carta y que esto provocó los celos de Isidora quien salió de la habitación e Ignacio la siguió "para desenojarla y darle satisfacciones" y que al ver esto, Francisca y María Andrea se fueron y que al siguiente día, al preguntarle a Ignacio sobre la causa del enojo de Isidora, él respondió que "la causa había sido por haberse *chanseado* delante de la dicha Isidora con la dicha Doña Andrea".

Varios elementos se pueden resaltar de este párrafo: el hecho de que Isidora tuviera en sus brazos al hijo de Ignacio y su esposa Martina: ¿la manceba cuida al hijo legítimo? ¿Martina lo acepta, lo permite? ¿O es ella quien entrega el hijo a Ignacio? Las repetidas visitas de Francisca y María Andrea: ¿son pura curiosidad de vecinas? ¿Por qué estas mujeres a quienes se refiere como doñas visitan a alguien que saben que vive amancebado? Finalmente, los celos que estas provocan en Isidora y, por supuesto, el interés de Ignacio en reconciliarse con ella. Esta escena no solamente habla de los sentimientos de Isidora e Ignacio, celos y preocupación, afecto, sino también de que Ignacio prefiere salir en búsqueda de la esclava y dejar a las visitas.

La madre de Isidora, María de la Candelaria, nombrada en el documento como "esclava criolla de la ciudad de Antioquia", declara luego de emitida la provisión de encarcelamiento para Isidora, Ignacio y Pascuala, la india ama de Isidora, y relata cómo se enteró de la amistad ilícita de su hija, que contrató espías para seguir a Ignacio y por esta información encontró a su hija en el cuarto de Ignacio y avisó a Isabel su ama, tía de Martina. Dice que la abofetearon, la azotaron y trasquilaron como castigo pero que este no sirvió porque a los dos meses volvió a encontrarla en la casa de Ignacio y que en esta ocasión se la llevó al obraje de su ama, donde nuevamente

la azotaron y la trasquilaron, pero que tampoco en esta ocasión se evitó el amancebamiento y que no sabe si este ha sido causa para que Ignacio dé "mala vida a su legítima mujer".

De acuerdo con la declaración de Ignacio, se puede conocer que es una persona que ejerce cierto tipo de abogacía, pues ha sido estudiante de la Real Universidad de Santo Tomás de Aquino y del Colegio Real de San Fernando y ha trabajado en el estudio de Don Cristóbal Joseph Venegas de Córdova, presbítero y abogado que fue su maestro, y esto le ha permitido dedicarse a seguir "algunos pleitos y defenderlos en aquello que puedo". Afirma, además, que él no ha repudiado a su mujer legítima y que, desde hace dos años ella vive en Tumbaco y él va a visitarla, algunas veces acompañado de sus amigos, "llevando para el mantenimiento lo que podía según sus cortos medios con voluntad y amor que siempre leá tenido, como a su esposa y madre de sus hijos", y que otras ella viene también a verle a él y a sus hijos "aunque jamás los á cuidado como tal madre, sino solo el confesante, su madre y hermana". Esta declaración permite entender por qué Isidora tenía al hijo de Ignacio y Martina en sus brazos; los hijos no vivían con la madre sino con su padre, su abuela y su tía.

Asimismo, Ignacio afirma no haber tenido una amistad ilícita con María de la Candelaria, sino solo una "amistad llana" pues ella es esclava de la tía de su mujer y, declara que la imputación de este amancebamiento se la hacen los testigos, unos por ser

> quasi sus enemigos y otros del todo influidos de la dha Doña Isabel de Ortega en odio y venganza de que entendio o discurrio temerariamente que el confesante avia informado al señor Presidente de esta Real Audiencia de las hostilidades y malos tratamientos que son notorios en esta dha ciudad y fuera de ella de los indios del obraje que tiene muchos años á en la casa que vive y que con este motivo emvio su Señoria dho S^{or} Presidente al Mtre de Campo Don Juan Ponce Alcalde Ordinario de esta dha ciudad á echar a los indios presos de dho obraje porque ese […] dia que se executo dho orden avia ydo la dha Isabel a la […] de la morada de dho confesante y reñido con el agriamente prometiendole que antes de dos días se le avia de pagar con otras palabras injuriosas e indecorosas ofresiendole al confesante mandar darle de palos.

Finalmente, Ignacio acepta haber tenido una amistad ilícita con Isidora por el lapso de dos años y que con ella tuvo dos engendros que fueron abortados antes de tiempo y que se ha apartado de ella hace pocos días "por cierto motivo que la sussodicha le ocaciono de que estubo sentido y no la ha vuelto a ver hasta oy".

El fiscal que conoce la causa acusa a Ignacio de adúltero e incestuoso y pide imponerle las penas "arbitrarias más rigurosas para que tengan remedio tantos y tan execrables delitos" y pide se le destierre y se le confisquen la mitad de sus bienes "para que desterrado se satisfaga a la vendeta pública y sirva de ejemplo y de freno a semejantes delincuentes".

Ignacio está preso y pide a la corte su excarcelación en virtud de su condición de padre a cargo de cuatro hijos y de que no tiene quién se ocupe de su causa, pues no tiene más que "una pobre madre ansiana y hermana doncella quienes por el sexso son incapases de solicitar y andar en tribunales" y, por tanto, presenta una lista de trece personas para que de ellas se escoja una que pueda servir de fiador apelando a su "derecho natural"; además, pide que se le haga comparecer ante la Real Audiencia a su esposa para que declare, pero pide que esta declaración no sea frente al escribano, sino frente al presidente, porque de lo contrario será influenciada por el odio de su tía, de acuerdo a unas preguntas formuladas por él, las cuales tienen el propósito de comprobar que él no la ha dejado, que ha hecho vida marital con ella y que no ha dejado de ver por su sustento. A más de la comprobación de las visitas que Ignacio le hacía a la estancia en Tumbaco y de las cosas que le llevaba, le solicita a la esposa que testifique que la trataba "con el mayor cariño de marido", o que le escribía "papeles amorosos".

Sin embargo, Martina se reafirma en que ella vive en la estancia en Tumbaco por los disgustos que le provocaba el amancebamiento de Ignacio con la mulata esclava, María de la Candelaria, y además afirma que por haberlo encontrado en varias ocasiones hablando con la mulata en el mismo cuarto, él "la pegava hartas veces y la desia palabras injuriosas", aunque también afirma que venía a Quito a visitarle muchas veces "y en todas ellas durmió con su marido por el mucho amor que le tiene y que es verdad que "entre semana le escribia papeles amorosos y que es cierto que en cada mes le enviava con los indios dos reales de tortas y un atado de rrapaduras como

también le enviava esta declarante, capulíes y un costal lleno de mais", pero que su marido se alegraba cuando se iba y que la mandaba "en mula". Martina confirma que la razón por la que viven separados, son "los embarasos con que se hallaba de la pluma a que no podía faltar, por mantenerse con eso y a sus hijos". Es decir, Martina reafirma que Ignacio se dedica a tareas relacionadas con el derecho, como alumno que había sido del presbítero y abogado antes mencionado y estudiante de la universidad y del Colegio Real. Se trataría, entonces, de alguien instruido en las lides de las cortes, de las leyes y de su funcionamiento.

Ignacio es condenado a diez años de destierro, a dieciséis leguas de la ciudad de Quito, además del pedimento de la mitad de sus bienes para el real fisco. A Isidora se la condena a seis años de reclusión y servicio en el monasterio de la Limpia Concepción de la misma ciudad, con la advertencia de no quebrantar esa reclusión pues de hacerlo sería penada con doscientos azotes.

Más adelante, la pena de destierro es reducida a seis años e Ignacio es liberado de la prisión luego de presentar un fiador y de alegar en contra de la acusación de incesto, argumentando como anteriormente, por la validez de los testigos, todos ellos relacionados con Isabel de Ortega; sin embargo, en esta nueva apelación informa sobre esa relación:

> A que se llega lo notorio de sus tachas, que siendo la principal motora D^{a} Isabel de Ortega testigo de la información sumaria padece el defecto de aver sido perpetua concubina del D^{r} D^{n} Christoval Venegas de Cordova presbítero difunto que esta provado asi por la notoriedad, como porque hasta oy se conserba en la casa del dho D^{r}, donde públicamente tiene su obraje. Y el Capp^{n} Don Antonio Venegas de Cordova único testigo que depone de oyda a la dha Doña Isabel de Ortega; porque es compadre de la sussodha quien a criado y fomentado hasta oy al M^{ro} Don Francisco Martin Venegas de Cordova su hijo; rasones todas para deverse considerar fue su declaración a contenplasion de la sussodha, como de ella se conoce.

Ni Isidora, ni Martina de Lugo aparecen más en las hojas del expediente; no es posible saber si Isidora fue recluida, tampoco hay constancia del destierro de Ignacio. No obstante, queda claro que la real justicia condenó

a Ignacio por los delitos a él imputados, a pesar de sus largas apelaciones y acusaciones. Es posible tejer la red de relaciones que se construyó: Isabel de Ortega, tía de Martina de Lugo, esposa de Ignacio, quien a su vez fue estudiante de Cristóbal Venegas de Córdova, concubino de Isabel –según la declaración de Ignacio– relación que, de cierta manera, se rompió por la denuncia que hizo Ignacio sobre el maltrato que vivían los indígenas en el obraje de propiedad de Isabel de Ortega. El amancebamiento de Ignacio con Isidora, aceptado y tolerado por la esposa y la tía, se volvió causa judicial el momento en que Ignacio atentó contra los intereses de la tía de su esposa y ella utilizó su estatus para iniciar la causa de oficio.

En este proceso se entrecruzaron relaciones de clase, de género, de estatus y de raza. Pero, además, era un escenario en el que se exponían no solo relaciones sociales, sino también relaciones afectivas. Ignacio y Martina expresaban sentimientos: afecto, tristeza, amor y, al mismo tiempo, estos vínculos se vieron afectados por las relaciones de poder que se ejercían sobre ellos; la tía intervino para "desordenar" una cierta forma de relación que se puede imaginar habían acordado Martina e Ignacio, tanto así que era él quien cuidaba de los hijos de la pareja.

Por otra parte, no hubo especial sanción o reprobación sobre el amancebamiento de Ignacio con una esclava o con la hija de esa esclava; ciertamente, se hacía especial alusión al carácter incestuoso de esa relación, pero no necesariamente a la condición racial de las mujeres amancebadas.

Finalmente, como se ha visto en otros juicios, hubo un momento en el que el amancebamiento "aprobado" y tolerado, en este caso por la esposa, la tía, los vecinos, y el mismo alcalde, pasó a ser una causa, es decir se convirtió en judiciable. En este caso, las acusaciones de maltrato a los indígenas en el obraje de la tía de Martina, hechas por Ignacio, serían el elemento que provocó ese supuesto "desequilibrio" de una conducta tolerable, de un amancebamiento "permitido".

En el siguiente pleito se verá de manera más clara cómo el amancebamiento era una disputa política, más allá de ser una disputa marital y es utilizado por los hombres para sus enfrentamientos.

En abril de 1736, el fiscal introduce una causa en contra de Pascual Antonio de Cisneros, justicia mayor del Asiento de Otavalo, y dice "que es

de su cargo el velar sobre que se castiguen los excessos, se detesten los vicios y se mantenga a los vasallos de su Majestad en sociedad civil, sin que por ningún ministro se les haga la menor vejación". Al saber por varias quejas que este maltrata a los indígenas de Otavalo obligándolos a trabajar en sus haciendas sin pagarles su estipendio y sometiéndolos a muchas extorsiones y, además, por

> la vida licenciosa pues de 16 años a esta parte esta públicamente amanzebado y haber repudiado a su propia mujer" y haber "tenido la osadia y de profanar lo sagrado, pues escalando un religioso convento en la villa sacó una cuñada suia y la extupró", solicita un castigo mayor y ejemplar "para que por este medio se dé satisfacción a la vindicta pública.[27]

En tono con el pedido del fiscal, la autoridad ordena tomar preso a Pascual e iniciar la sumaria. En el intermedio, "el Guardián, Cura, y el Cuerpo de la Comunidad de este convento de Otavalo de N. C. P. S Francisco" se permiten certificar e informar cómo los caciques, indios e indias han sido objeto de opresión, vejaciones y trabajos excesivos por parte de los anteriores corregidores, "cuyos inconvenientes, perjuicios y vejaciones cessaron desde tiempo que el santo zelo de V.A. fue servido de proveer este lugar de justicia mayor nombrando con tanto acierto al Capitán Pasqual Antonio de Sisneros" quien, según esta certificación de los curas, ha velado por el buen trato de caciques e indios, además de que han tenido la libertad para asistir a la doctrina. También certifican que debido a sus "sobrados bienes propios se mantiene con ellos sin perjudicar a persona alguna". Además de estas aseveraciones, los curas desmienten la calumnia "sobre las pocas asistencias a la mujer legítima".

Se inicia el proceso y se presentan los testigos. Uno a uno, declaran que no conocen sobre las vejaciones a los indígenas: "no sabe por la distancia que tienen, ni a tenido noticia por ninguna persona que se lo aiga dho". Otro, al contrario, testifica que no ha conocido de las vejaciones, "y que antes sí a sido informado que los a tratado con cariño pagándoles cumpli-

[27] ANE, Criminales, caja 28, expediente 14. Las siguientes citas son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

damente su trabajo". Un testigo más afirma que "no ha tenido noticia de ello". Otra testigo, que sobre el pago a los indígenas "no sabe cosa alguna". Alguno afirma que "no lo sabe ni a tenido noticia de ello". Al contrario, sobre el amancebamiento, todos los testigos algo "han oído": uno, sobre el amancebamiento "sabe por publica vos y fama á oydo no hace vida maridable con su mujer y que á vivido amansevado con una india que no le save el nombre y que así mismo por publica vos y fama á sabido y oydo". El siguiente testigo asevera lo mismo, "á sabido por publica vos y fama". Solo María Yanez de Inostrosa, sostiene haber visto la amistad ilícita de Pascual con una india llamada Juana, que lo ha visto "las vezes que á estado á pedir Justicia de sus dependencias, en la casa de su morada y que de esta amistad lo sabe diez años a esta parte poco más o menos". Otro testigo asegura que "públicamente a oydo que á estado amansevado quasi todo aquel tiempo con una yndia que no le sabe el nombre".

Estos testimonio me permiten interrogar sobre la "voz pública y la fama"[28] y aquello que era oíble y visible para esa voz y mirada pública, o lo que se convertía en visible y oíble para el juicio; parece ser que el maltrato a los indígenas no era un ingrediente que formara parte de esa escena de lo público y el amancebamiento sí; o, mejor dicho, ¿cuál de estos delitos suponía mayor condena o desprestigio si de lo que se trataba era de resolver otro tipo de conflictos ya fueran políticos, personales, familiares o económicos entre las redes locales? Si bien en los otros expedientes analizados se hace alusión a lo "público y notorio", en este juicio, de manera especial, los testigos no han "visto" a los amancebados, solo una, los demás lo han oído, y han sido sordos ante las supuestas vejaciones o no a los indígenas.

La mujer legítima de Pascual, María Freyre de Andrade, comparece, bajo licencia de su esposo ante V.M. en su defensa y, si bien argumentará sobre la inocencia de su esposo, especialmente en relación con el maltrato a los indígenas, lo relevante de la comparecencia de María es, en primer lugar, que no solamente se presenta ante la corte con licencia de su marido, sino que este le otorga poder absoluto para presentarse ante todos los

[28] Herzog (2004, 197-220) analiza cómo el rumor y la reputación se convierten en elementos decisorios en los juicios en Quito.

tribunales, sean estos civiles, criminales o eclesiásticos, y pueda presentar cualquier tipo de demanda, apelación, súplica, recusar; es decir, todo lo relacionado con las prácticas judiciales. En segundo lugar, el alegato de María es una reflexión sobre el sentido, aplicación y práctica de la justicia, y cómo las informaciones dadas al fiscal son producto de venganzas, "pasión y encono" contra su marido.

> por que es lo mas atrevido e insolente que la honesta forma de los juycios se tome para patrocinio de venganzas, o de injurias, y que se haga servir a la Real Jurisdicción para fines depravados e injustos; por que no debiendo exercitar esta, para otro fin que para lo onesto y justo y para distribuir la Justicia Si se convierte a depravados intentos, no es otra cosa que abuzar de la autoridad y del poder y de la forma judicial… aunque a qualquiera es licito acuzar al delinquente que le ofende o que delinquio contra la salud común; pero siempre se excluye desta facultad a aquel que viene movido de la pacion y del encono, porque lo vicioso de estos afectos no se compadecen con la honestidad de la forma judicial ni con la respectosa intensión de la misma Jurisdicción dirigida siempre a la distribución de lo justo.

Esta apelación sobre cómo se debe ejercer la justicia y para qué debe servir es la introducción con la que María describe los motivos para que se le enjuicie a su esposo: la ejecución de una real provisión que manda se "diese misión en posesión al Conde de las Lagunas de las Haciendas de Colimbuela", hecho que, según afirma María, despertó la ira, el enojo de Nicolás Morales, mayordomo de esas haciendas quien, además, desprestigió a Pascual ante el corregidor quien empezó una persecución por medio de multas, de órdenes para que dejara el asiento; lo suspendió de su empleo y lo acusó de los mismos delitos que ahora se presentan ante la autoridad de la Real Audiencia.

Pero María no solo denuncia los malos procedimientos de Nicolás, sino de otras personas de la localidad, entre ellas Jerónima de Osorio, mujer de Manuel Moreno y toda su familia:

> por que todos son los mas audaces, e insolentes tiranos, que con su violencia y oprecion apadrinados del escudo del respecto de sierto empeño, tiranizan y sofocan no solamente la gente umillde de los indios, y popular

> del pueblo, y plebe, sino también por falta de freno castigo y sugecion se propasan a otros executables atrevimientos perdiendo el respecto a los jueces y ministros de su Magestad…

Además, María acusa a Jerónima y su familia de insultar al "estado religioso y sacerdotal", así como a mujeres doncellas y casadas; de arremeter contra los "vecinos y mujeres del lugar" con puñales, espadas y bocas de fuego; de armar bailes y fandangos en los retiros "inquietando mujeres casadas y doncellas"; de robar a los indígenas sus granos, animales, mantas y dinero; abusos denunciados por los indígenas en las calles, en las casas de respeto y ante los curas. Sin embargo, de acuerdo con el testimonio de María, la más atroz osadía fue que Teresa de Sandoval, hija de Jerónima de Osorio, saliera a la plaza pública enarbolando un puñal en contra de Fray Juan de Montero y que solo la intervención de un vecino impidió que se concretara el delito.

En esta situación de caos en la que, según María, se había perdido el respeto a todo, inclusive a la Real Justicia y, sobre todo, el temor a Dios, para "tiranizar, subyugar y dominar a toda gente de baxa o alta esfera", fue que su esposo inició causas contra esta familia y que ello causó "que concibiesen odios, rencores y enemigos publicando con sus ardientes y vorases lenguas lo mismo que el S^{r} Fiscal propone". María justifica al fiscal porque "no tiene conocimiento de las personas de esta provincia y los rencores que tienen por sus intereses" y, por tanto, pide se admita la "información de todos los puntos expresados". María apela a algo indispensable para la forma de administración de la justicia en ese momento y en ese lugar: conocer las relaciones de las personas, elemento que, como sostiene Herzog (2004), acompañaba a todo el saber hacer de la justicia hacia mediados del siglo XVIII.

Luego de meses, Pascual es llamado a declarar. De acuerdo con el contenido de la sumaria, se le pregunta sobre las acusaciones de exigir trabajo a los indígenas de las haciendas sin pagarles, lo cual niega rotundamente sobre la base de que no habría persona alguna en el asiento de Otavalo que pudiera acusarlo de ello. Pascual alega que, si hubiese sido así, los protectores de la Real Audiencia "habrían reclamado por los indios".

Sobre si es casado y si ha hecho vida maridable con su mujer, Pascual responde que está casado por más de treinta años y que durante todo el

tiempo nunca ha repudiado a su mujer y que solo la dejaba cuando iba a las haciendas a donde ella no podía acompañarlo por estar "impedida con los acsidentes que siempre á padesido y padece", testimonio que tampoco es aceptado por el juez. Sobre el amancebamiento con la mujer llamada Juana, afirma que ella solo es sirviente de sus haciendas y que estaba encargada de la cocina, sin tener con ella más trato que ese; argumenta que, primero, Juana solo está a su servicio por ocho años y, segundo, que, si fuese cierto el amancebamiento y el repudio a su mujer, ella habría acudido al "oficio eclesiástico o a la Real Justicia a quejarse lo qual no ha sucedido hasta el dia presente". Sobre la acusación de haber escalado el monasterio, sacado a su cuñada Juana y haberla estuprado, también lo niega y cuenta una larga versión sobre cómo fue inculpado y explica que aquello se aclaró tiempo atrás, pues según parece, este delito se cometió hacía treinta años.

Pascual alega sobre el proceso mismo y solicita la absolución porque "se debe hazer asi por lo general de derecho favorable y siguiente y porque toda la sumaria informacion se rreduce a una variación total, de oydas y no afirmativas, sin que se pueda asegurar provanza formal que conste cuerpo del delito", y porque todos los testigos no han podido dar fe de cómo supieron de los hechos que aseguran y muchos de ellos confirman su inocencia e insiste nuevamente que todas estas acusaciones son en venganza por las actuaciones de Pascual cuando se desempeñó como justicia mayor; es decir, Pascual y su abogado están apelando a que no es válido aceptar como testimonios condenatorios aquellos que solo se refieren a los hechos de "oídas", a la voz pública, a la fama; para los apelantes, en este caso de delitos es necesario presentar "a prueba con representazion de instrumentos que verifique la realidad con testigos fidedignos y de cierta ciencia y experiencia".

A esta instancia, comparecen caciques y gobernadores indígenas de las distintas parcialidades de Otavalo, es decir, innumerables miembros de la élite indígena de la provincia, quienes acuden por sí y por el común de sus indios para desvirtuar las acusaciones en contra de Pascual afirmando que

> nunca an oydo ni entendido que haya utilizado el trabajo de los indios sin pagarles, sino que más bien "lo que tenían experimentado es que en este tiempo que á sido Justicia Mayor a procedido con grande equidad y enteresa

> y ni a los indios casiques principales a echo agravio ninguno fuera de esto el cuidado que tiene en la conservación y desagravios de los naturales la quietud paz y sosiego, de todos los súbditos.

Parece ser que esta comparecencia sirve a los caciques, gobernadores y principales para justificar por qué Pascual trata bien a sus trabajadores: no necesita explotarlos porque ya tiene "quantiosos bienes y haciendas para su mantencion lo hace de ellas sin perxudicar a gobernadores, casiques ni indios", mientras que otros que han ocupado el cargo no tienen bienes y recursos y por tanto deben procurárselos arrebatando a los indígenas bienes y sometiéndolos a malos tratos.

> A que se traigan ganados de los indios y causan graves molestias, ocupando en su servicio con otras bexaciones… sin dar lugar a que busquen para sus mantenciones y paga de rreales tributos a los alcaldes y gobernadores tenyendolos por sus sirvientes y mayordomos para sus fines particulares y de esta manera biven pues en tal miseria y en tal desdha… atascados como esclavos, y lo que, es, axada la noblesa de los casiques y abatida en grave sentimiento de ellos.

Este testimonio ratifica que la nobleza indígena del asiento se queja de las condiciones de trabajo a las que los someten los corregidores y, por tanto, han decidido presentar este informe para que Pascual no sea removido del cargo, informe que es registrado por el escribano de la declaración verbal de los caciques y gobernadores.

Las acusaciones, el juicio y el apresamiento de Pascual activan las voces de su esposa, de los caciques y gobernadores indígenas, así como la de su sobrino, Sebastián de Cisneros, religioso agustino del convento de San Nicolás Talentino de Ibarra, "lector en Sagrada Theologia y Prior del Convento", quien se presenta en "voz y caucion de rato grato"[29] y, al igual

[29] "Institución del Derecho Romano, que pasó a la legislación histórica española y que las legislaciones modernas han recogido o no. Significa el compromiso que adquiere quien se presenta en juicio representando a otro sin poder bastante del mismo, a efectos de que el representado ha de tener por valedero cuanto se tramite en el pleito, obligándose en caso contrario a pagar a la otra parte la pena prometida y la que se le imponga" (Ossorio 2022).

que quienes hicieron los anteriores informes, denuncia que la causa contra Pascual es fruto de calumnias provocadas por el odio y la mala voluntad. Según Sebastián, la peor de ellas, "la principal, y la que mas parese le tisna, y llega a la horrosidad del crédito que siempre á sabido conservar es la del dolo, quimera, y diabolico juicio con que el maligno vulgo á dado en suponer falsa, siniestra y temerariamente" que su tío haya podido escalar el muro del convento y raptar a su cuñada, doña Juana de Andrade, quien al momento de esta comparecencia ya está muerta. El sobrino pide que declaren sobre el tema las religiosas del convento, bajo "impuesta pena de Santa Obediencia y Excomunión mayor" pues un tema tan grave no solo mancha el "crédito de dho mi tio" sino que también "pasa a lastimar el Nro.". Efectivamente, tanto el vicario y capellán del convento como el obispo de Quito aprueban e instruyen para que se pase al convento a tomar los testimonios tanto de las monjas abadesas como de las demás religiosas.

La abadesa ofrece su testimonio: doña Juana fue llevada al convento por sus padres, en el año 1711, o 1712, "por parecerles acomodado a las muchachas honestas el rrecogimiento de dho monasterio" y fue puesta al cuidado de Gabriela de la Ascensión, "religiosa de coro y velo negro" para que con el ejemplo de ella se "ejersitase en todos actos de virtud" y que así se mantuvo por algunos días, "o meses" hasta que un día, a la noche, luego de haber estado en compañía de la madre abadesa y otras religiosas, se despidió para ir a su celda y que al rato de esto, su religiosa cuidadora fue a buscarla y no la encontró; luego de buscarla por todo el monasterio sin éxito, "alteró la comunidad y suponiendo haverse huido por alguna de las paredes correspondientes a la calle", encontraron que por una de ellas efectivamente había elaborado una forma de salir con una soga y un pedazo de rebozo y de esta forma había llegado a la calle. Las religiosas pidieron ayuda para encontrar a Juana de Andrade y todos los testigos, hombres y mujeres, habían visto que fue ella quien colgó la soga más el remiendo de rebozo y que, desde entonces, se sabía que Juana había fugado y no que él "la hubiese hurtado de dho monasterio como falsamente dicen" pues aseguran que Pascual nunca estuvo en el monasterio, ni cerca, ni "en sus umbrales" y que siempre se supo que así había sido y que solamente ahora, por el escrito proveído se ha sabido del supuesto escalamiento.

En febrero de 1737, la Real Audiencia recibe el pedimento de hacer una probanza solicitada por Pascual, mediante la cual pretende desmentir todos los cargos de los que se le acusa. La Real Audiencia aprueba el pedimento y ordena que se cumpla con lo solicitado para que, una vez realizada, se remita la probanza cerrada y sellada al demandante para que él la envíe a la Real Audiencia. Además, la provisión de la Real Audiencia especifica claramente cómo debe llevarse a cabo la probanza, citando al fiscal, en primer lugar, para que conozca a los testigos de una y otra parte; lo mismo deberá aplicarse para el caso de quien pide la probanza y advierte que si no se hace así, se deberá pagar "quinientos pesos de buen oro". Y en cumplimiento de la provisión, se procede a la probanza.

La averiguación se realiza también en San Miguel de Ibarra, tal y como lo había solicitado Pascual. En esta ciudad se presenta como primer testigo, el presbítero Pedro de Almeida, vicario del monasterio de monjas de esa ciudad, quien al igual que los de Otavalo, reitera la buena conducta de Pascual; afirma este cura que siendo vicario juez eclesiástico de Otavalo, María de Andrade, nunca se quejó ni judicial ni extrajudicialmente de su marido y que "de aver avido algo sobre ello presisamente hubiera ocurrido al testigo como a tal vicario juez eclesiástico que fue". Es decir que, si María de Andrade se hubiese quejado de su matrimonio o de su marido, el juez eclesiástico lo habría sabido. Una vez más, lo esperable, lo realizable habría sido que María de Andrade hiciera público el repudio. Los demás testigos presentados en la probanza declaran sobre las buenas ejecutorias de Pascual, como hacendado, como justicia mayor y como marido. Unos por conocerlo directamente y otros porque lo han oído. Todos los testigos terminan su declaración afirmando que lo dicho "es publico y notorio publica voz y fama en esta dha villa y su contorno".

Una vez presentada la probanza y remitida a la corte de la Real Audiencia, se emite la sentencia final: se condena a Pascual de Cisneros a pagar 400 pesos a causa del amancebamiento con la "India Joanna", "y apercevido de la enmienda del escandalo que a causado con dho amancebamiento, se le alce la prisión" y se le exculpa de todos los demás cargos. Además, la sentencia establece que se envíe a Juana al recogimiento de Santa Martha.

El recorrido por el expediente y sus discursos, por las voces presentes y las ausentes, permite preguntarse por qué el amancebamiento y el supuesto escalamiento del convento en Ibarra de los que se acusa a Pascual son los "delitos" que se utilizan para una disputa que más bien parecería política o de ciertas rencillas de intereses en el asiento de Otavalo. Más aún, permite preguntar si efectivamente tuvieron lugar todos y cada uno de los delitos adjudicados a Pascual; cómo se entiende que se recurra a una huida ocurrida treinta años antes del presente juicio para buscar la sanción; por qué se le acusa además de maltrato a los sirvientes indígenas y por qué finalmente la única causa por la que es sancionado es el amancebamiento cuando las pruebas presentadas no dan certeza de que los supuestos delitos hayan sido cometidos.

Estas interrogantes y ambigüedades que abre el expediente permitirían más bien pensar que las actuaciones de Pascual como justicia mayor eran las que generaban malestar en el asiento, y que la forma de modificar esas actuaciones y seguramente que fuera removido de su cargo, como efectivamente sucedió, fue a través de acusaciones de rapto, robo y amancebamiento; es decir, de delitos referidos a la buena conducta en el matrimonio, delitos referidos a la moral. Por tanto, si bien Juana también fue condenada por el mismo delito, Pascual aparecía en el documento como el sujeto de acusación y de condena. El amancebamiento no fue claramente comprobado como tampoco lo fueron los otros dos cargos; sin embargo, Pascual fue condenado por este.

En este caso, a diferencia de los anteriores, en que parecería que se activó algún elemento que desequilibraba el amancebamiento "permitido", la amistad ilícita, el secuestro y el estupro fueron utilizados como herramientas claramente políticas. Es un caso que permite ratificar que la ley y su puesta en ejecución se trataba más de un juego político local antes que la aplicación ordenada y prescrita de un corpus legal y de una serie de procedimientos.

Tal y como lo argumentan Gauderman (2003) y Black (2010) la cultura legal sería el elemento que permitiría, en este caso, por ejemplo, acudir a una causa tramitada treinta años atrás para acusar al corregidor de Otavalo y removerlo de su cargo. Y, además, frente a la imposibilidad de comprobar las acusaciones de maltrato y explotación a los indígenas, fue la acusación de concubinato la que finalmente permitió la condena.

En 1764, en la ciudad de Cuenca, el protector de naturales, Antonio Solano es acusado de amistad ilícita con Theresa de Encalada, mujer legítima de don Manuel Ochoa.[30] Su alegato es que la acusación está motivada por "la mala voluntad" del alcalde de la ciudad, la cual se debe a una declaración hecha por él en contra de un sobrino del alcalde, y que el fin de esta acusación es lograr que sea depuesto de su cargo de protector. En vista de esto, Solano pide ser excarcelado debido a la falsedad de la acusación y, además, porque no puede ejercer sus funciones de protector en grave perjuicio de los indios.

Andrés Thello de la Chica, el alcalde la ciudad, envía los autos procesales en los que constan las declaraciones de los testigos a la ciudad de Quito, a la Real Audiencia. ¿Cómo se sabe de la amistad ilícita de Solano? Por celar la ciudad, como lo declara el alcalde,

> en cumplimiento de su obligacion, salio a selar la ciudad y hevitar pecados públicos y escandalosos que en ella se cometen con poco temor de Dios nuestro Señor y menosprecio de la Real Justicia viviendo los unos en pecados públicos y escandolosos y los otros haciendo hurtos, y corriendo capas, y otros excesos todos dignos de toda punición y castigo.

En este caso, como en otros, se alega la duración del amancebamiento y también la falta de enmienda por parte del acusado, a quien se le ha amonestado varias veces de manera privada, sin que este cambie su situación.

Varios testigos dan cuenta de estas celadas porque estuvieron presentes, junto al alcalde, entre ellos, Joseph del Campo, "color pardo vesino de esta ciudad, Dixo que con ocasión de haver sido Ministro inferior de la Real Justicia ha andado con ella siempre con los Señores Alcaldes que han sido, quando salían a celar la ciudad y hevitar pecados públicos y escandalosos en la República".

Otro elemento que se suma al amancebamiento de Solano y en el que insisten varios testigos es la "mutación de casas", se declara que ha vivido en muchas casas debido a su comportamiento y que de varias de ellas ha sido

[30] ANE, Criminales, caja 51, expediente 16. Todas las citas textuales que siguen son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

echado por "ser en ofensa de Dios y no poder tolerar con el christiano celo que han tenido". Igualmente, algunos testigos señalan la reincidencia del amancebamiento; de una primera vez cuando Solano había llegado a Cuenca como oficial mayor de Raymundo de Estrada, ocasión en la que ya se había conocido del amancebamiento y en la que se apresó a doña Teresa en el recogimiento de Santa Marta, con el fin de que enmendaran su conducta, lo cual no había sucedido pues cuando Solano regresó como protector de naturales continuó con esa amistad ilícita y en esta ocasión fueron apresados los dos.

Parece ser que Solano y Theresa no tenían ánimo alguno de corregir su conducta a pesar de las prisiones y de las querellas, pues el alcalde ordinario de Cuenca, Andrés Thello, reportó que, en días posteriores a su apresamiento, "oyo su merd que estaban cantando con gravísimo escandalo dándoles música a Antonio Solano y a Theresa de Encalada". Quienes les "habían estado dando dicha música" eran varios hombres que cantaban "versos al asumpto de dicha prisión, como que hazian hirrisión de la Real Justicia". Como de acuerdo al alcalde ello merecía castigo, mandó encerrar a los cantantes en la parte de afuera de la cárcel y llamó al escribano para que certificara el escándalo de dicha música, de sus instrumentos, guitarra, bandola y violín. Además, habían participado Solano y Encalada, quienes hicieron irrisoria la prisión y escandalizaron la "vindicta pública con los versos que en boses altas estuvieron cantando en menosprecio de la prisión y de la Real Justicia"; por ello el alcalde pedía pena pública para cantantes y presos (Solano y Encalada).

Sin embargo, la respuesta de la Real Audiencia fue más bien retar al alcalde de Cuenca a quien manifiesta su extrañeza y desagrado por haber actuado de tal manera, pues en lugar de encarcelar a Solano por su enemistad con él, debió tomar las medidas necesarias para "poner remedio de antemano y no esperar a tan crítica, en que se haze muy sospechoso el fin de sus procedimientos". Además, advierte a Solano sobre la necesidad de enmendar su conducta, pues de lo contrario será llevado a la cárcel de la Real Audiencia y se le retirará su cargo de protector; al igual que a Theresa a quien se la trasladará al recogimiento de Santa Marta.

En todo caso, de acuerdo con la petición del procurador, en nombre de Theresa de Encalada, quien fue encarcelada en condiciones de total

exclusión pues se queja de no tener cómo mantenerse ni cama en la cual dormir y que todo ello se debe a que Thello de la Chica tiene enemistad con Solano, pide la autoridad que se le excarcele, lo cual es concedido por la corte de la Real Audiencia.

En esta querella se notan las voces de las prácticas de vigilancia, la de ir de ronda, de celada por las calles de la ciudad para no permitir pecados públicos. Esto contrasta con las narrativas de causas anteriores, en las que no se mencionaban estas prácticas de vigilancia, sino aquello que era público y notorio. Sin embargo, en este juicio hay una combinación de voces que aluden a un comportamiento conocido y sabido por todos, por la viva voz, porque tal conducta se sabe en la ciudad, en el barrio, en el vecindario y el "descubrir" los pecados públicos debido a la vigilancia que ejercen los vecinos y las autoridades.

La fecha de inicio de esta causa y quién la inició dan pistas sobre el proceso de orden y ley que el régimen de los Borbón implementaría en sus dominios. Para mediados del siglo XVIII poco a poco, los mecanismos de vigilancia tomaron la forma de prácticas legales en comparación con el anterior "público y notorio" que, de acuerdo a lo analizado en estos juicios, se refería más bien, a aquello que era conocido en el barrio, en la casa, por la forma en que se disponían las viviendas en este periodo, es decir, sitios que albergaban no solamente a la familia nuclear sino a una serie de actores: empleados, esclavos, sirvientes, inquilinos, etc. Pero, este "público y notorio" parecería ser que cambió hacia mediados de siglo por la implementación paulatina de una política de vigilancia que involucraba a los vecinos, quienes acompañaban a las autoridades a las rondas de control.

En estas rondas de control se dirigía la mirada hacia los "cuerpos sexualizados" de hombres y mujeres; esta mirada ya no sería aquella que permitiría afirmar sobre "lo público y notorio" sino, más bien, una mirada que buscaba, en el caso de Theresa, condenar su conducta, su amancebamiento, pero, sobre todo, Thello de la Chica disputaba las prácticas masculinas de Solano, no solo su amancebamiento, sino sus actos cotidianos, el repetido cambio de casas, la presencia de músicos para dar serenata a la mujer. Thello de la Chica tenía enemistad con Solano: ¿en qué ámbito resolvería esa enemistad? En el campo donde se disputaba la forma "correcta" de ser hombre.

En 1777, el gobernador de Guayaquil, Francisco de Ugarte inicia una larga querella contra Manuel de Otoya: en primer lugar, lo acusa de no vivir con su legítima mujer, a la cual tiene abandonada por más de diez años en Cartagena. La excusa de Otoya para no dejar la ciudad es los muchos negocios que tiene. Ugarte expresa la necesidad de que Otoya deje la ciudad porque su vida no permite más tolerancia pues "este sugeto además de vivir escandalosamente concubinado, es inquietissimo en materias de impureza pues se asegura no haver perdonado la honestidad de varias mugeres doncellas, que ha corrompido con agravio de este honrado vecindario".[31]

Así iniciada la causa, se procede a tomar los testimonios de varios testigos. Uno de ellos, el capitán comandante del batallón de pardos milicianos, don Bernardo Roca, declara que sabe que efectivamente Otoya tiene muchos negocios y créditos pendientes y que sobre el amancebamiento solo conoce que estuvo en mala amistad por cierto tiempo, pero que también oyó decir a un sujeto que "ya estaba separado de aquella mala amistad".

Don Joaquín Pareja, capitán de Dragones del Batallón de Blancos, a pesar de afirmar que conoce a Otoya por más o menos diez años, y que de las acusaciones constantes en la causa "nada le consta asertivamente al declarante por que no ha tenido experiencia en ello", sabe porque ha oído

> desir públicamente de publica voz y fama que ha vivido y vive con vida escandalosa de sensualidad humana no solo con una mujer sino es con varias de este vecindario, y que también ha oydo con la misma notoriedad que dicho Don Manuel es mui vorás que hablado de que en esta ciudad no hay ninguno que sea hombre de bien, y que por lo que toca a honestidad de mugeres le aseguran al declarante que escrivio a Panama diciendo que no havia dejado ninguna reservada con quien no huviere tenido acceso carnal.

A Pareja nada le consta asertivamente, sin embargo, detalla con minuciosidad no solo la conducta sexual de Otoya, sino también de sus negocios, pues según su testimonio, Otoya está quebrado y "se mantiene haciendo drogas uzando de tramoias y patranas", así como también es notorio que es casado en Cartagena y que sabe que no envía "socorro alguno" a su mujer.

[31] ANE, Criminales, caja 76, expediente 6. Todas las citas textuales que siguen son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

Otro testigo se niega a declarar al aducir que no cumple con el principio de imparcialidad pues "no corre en amistad con Don Manuel de Otoya". Otro capitán de milicias declara que sabe por parte del mismo Otoya que "vive en mal estado" pues él se lo dijo en una función pública, con "desacato del respecto del certificante" y que también ha oído que ya se ha separado de esa mala amistad "por otra de igual naturaleza de persona que tiene notorio honor y que aunque el certificante no se persuade a ello por la condición de la persona pero que cree que el referido Otoya por sus procedimientos da motivo a que se discurra semejante escandalo".

Varios testigos recalcan sobre el proceder escandaloso de Manuel de Otoya; afirman que como nadie lo ha hecho, él ha sacado a dar paseos a su concubina públicamente de día y de noche, "manifestando a todos ser su dama aquella persona a quien perdió o quitó su virginidad según es notorio de edad muy tierna". Pero no solo eso, sino que además Otoya se jacta de haber estado con otras mujeres y, además de atentar contra el honor del vecindario aduciendo que "no había ningún criollo hombre de bien damnificando con esta voz a muchos criollos de acreditadísimo honor que tiene este noble vecindario", sino que al mismo tiempo había cierto temor a enfrentarle porque se sabía que contaba con el favor del gobernador.

Estos diferentes testigos dibujan un perfil de Otoya bastante singular: un personaje que abiertamente expone no solo su concubinato, sino que a más de ello se jacta públicamente de tener relaciones con varias mujeres, doncellas y casadas, y da detalles de esas relaciones. Unido a este comportamiento sexual, Otoya habla mal del gobernador y además es un comerciante estafador. Un personaje a quien se acusa de vivir en concubinato con su comadre, quien además es garante de préstamos.

Dados los antecedentes de la conducta de Otoya, que es casado y que su mujer reside en Cartagena, se decide que deje Guayaquil y viaje a dicha ciudad y, puesto que Otoya ha conocido de las diligencias del juicio y en vista de ellas se ha ocultado o ausentado, se lo busque y se lo ponga preso hasta que se pueda enviarlo a Cartagena.

Pero la causa es remitida a la Real Audiencia y el fiscal no respalda la resolución del gobernador de Guayaquil, más bien la cuestiona y lo acusa de haberla tomado sobre la base de intereses personales y se pregunta por la

razón que ha tenido el gobernador para demorar tanto en hacer cumplir las leyes que obligan a los hombres casados a hacer vida maridable con sus mujeres. Reclama asimismo que, si bien se contempla que esto sea así, "la Ley de Conyugio no es tan eficaz que obligue siempre y por siempre a la coavitación de los conyuges, pueden ocurrir casos y circunstancias, en los que los casados pueden vivir separados sin escándalo del publico y sin detrimento de sus conciencias", y que, por tanto, es necesario oír los alegatos de Otoya.

Así, Otoya presenta otra historia, la cual será respaldada por testigos: él y el gobernador de Guayaquil fueron amigos, "pues hera de mui adentro y sin el no se hacia cosa alguna entrando mucho tiempo en su casa de dia y de noche hasistiendo a los vanquetes y meza diaria". Después de una "riña" que no se especifica, se rompió la amistad y el gobernador inició la persecución. Sin embargo, en ninguna de las preguntas que presenta Otoya para ser respondidas por los testigos alude a las acusaciones sobre concubinato o acerca de no vivir con su esposa. Las preguntas se refieren más bien a dar fe de sus actividades comerciales de ropa y cacao, de alcabalas y diezmos, de cómo el gobernador había iniciado su persecución y de que la enemistad lo ha llevado a actuar mal en el proceso y a perjudicar las actividades de Otoya, y obligarlo a ocultarse para no ser aprehendido pues se sabe que la intención de Ugarte es desterrarlo en el primer barco que salga a cualquier puerto.

De esta manera, lo que se pone en evidencia es la disputa entre dos personajes de la élite de Guayaquil, el gobernador y un comerciante. Y en una primera instancia, parecería ser que quien tiene el favor de las autoridades de la Real Audiencia es Otoya pues se acusa al gobernador de usar la justicia para fines personales y, además, se le inhibe de conocer las causas relacionadas con Otoya al imputársele el hecho de buscar diferentes querellas para lograr su destierro: culparle de malos negocios y acusarle de concubinato y vida escandalosa. Esta disputa llega a las autoridades del virreinato de Santa Fe (Nueva Granada), el cual también ordena que antes de cualquier dictamen del gobernador, sea la Real Audiencia quien procese el caso y sea la instancia donde se presente Otoya.

En otro expediente sobre la misma causa, Ugarte ofrece más detalles sobre las deudas que Otoya mantiene y su supuesto concubinato. Se trata de una "señora de calidad de esta ciudad viviendo como el mas aserrimo

ateísta el ha conseguido de esta infeliz mujer que le haia conferido un poder general con el qual lleva disminuido y consumirá el caudal que heredo de sus padres y marido demás de setenta mil pesos",[32] se trataría de una señora de recursos de la élite guayaquileña. A diferencia de los otros juicios, en este se evita dar el nombre de la señora "de calidad".

Los lamentos y quejas de Ugarte sobre el comportamiento de Otoya no solo se refieren a su concubinato, sino también a las estafas y a la forma en que ha engañado a varias mujeres del vecindario: "Lloran muchas mujeres de esta ciudad su inestimable integridad y virginidad perdida a el esfuerzo de sus persuasiones", para calificarlo finalmente, de "escandalo universal de toda esta república". Frente a todo ello, las autoridades de la Audiencia ordenan que se entreguen todos los autos y que el alcalde formará la sumaria de acuerdo con lo señalado por el gobernador; además que "dho alcalde pondrá en testimonio separado el nombre de la mujer" y que se embarguen los bienes de Otoya. La Audiencia dicta que Otoya sea remitido a la cárcel real de corte, orden que no es cumplida por el gobernador en una primera instancia.[33]

Este encarcelamiento y la forma en que el gobernador Ugarte pretende condenar a Otoya se convierten en una disputa de fueros, pues al tener Otoya fuero militar, la causa solo podía ser conocida por el virrey y al ser alegado esto, entonces Ugarte cambia la acusación e instruye al comandante de milicias para que la causa sea por mal manejo de cuentas referidas a la administración de las alcabalas y, por otra parte, se queja de la forma en que Otoya hace oposición a la forma de gobierno de Ugarte.

El pleito entre Ugarte y Otoya, a más de ser de fueros, es también un embrollo legal en el que el gobernador de Guayaquil no cumple las provisiones de la Real Audiencia que ordenan enviar a Otoya a Quito. Ugarte no las cumple y folio tras folio, Otoya, su apoderado y su sobrino apelan a

[32] ANE, Criminales, caja 82, expediente 5. Todas las citas textuales que siguen son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

[33] Al analizar casos de hechicería en Santiago de Guatemala, Few (1995) afirma que la sexualidad de las mujeres de élite fuera del matrimonio amenazaba la jerarquía colonial y era vista por la Iglesia y el Estado como potencialmente peligrosa y dañina y, por tanto, que la raza y la clase jugaron un rol importante en las expectativas sobre la virtuosidad de las mujeres y la noción de orden del Estado (1995, 631).

la conducta de Ugarte, quien ha secuestrado todos los papeles y documentos de Otoya y, a pesar de que se le ordena que los entregue, no lo hace. Además, se niega a entregar al esclavo de Otoya, aduciendo que está en la cárcel por varios motivos. Este es un ejemplo claro de cómo la administración de la justicia era un intrincado juego formado por las leyes, por los fueros, por las autoridades y por las personas y su estatus, calidad, género.

De manera desesperada Otoya y su apoderado piden que el comerciante sea excarcelado de la prisión en Guayaquil y trasladado a la cárcel real de corte para que pueda ser juzgado por las autoridades de la Real Audiencia. En acuerdo con ello, se presentan una serie de testigos que confirman los comportamientos de Otoya; uno de estos testigos es más certero en su declaración pues sabe que una señora viuda le confirió poder a Otoya para

> que se entendiese en sus asumptos, pero que de ello está persuadido que daría motibo por contemplarse mujer sola, con cuidados que no le faltarían en su viudez… comprendiendo de ello que los executaria assi por el parentesco espiritual que tenían y por la estrecha amistad que tubo con su difunto marido

y que de ninguna manera ha tenido "la menor acción ilícita ni con esta señora ni con ninguna otra de igual calidad" y que si esto fuese verdad se habría sabido porque el lugar es de corta extensión; que solo ha sabido que "ha tenido con mujeres de baja esfera sus pasatiempos".

En resumen, lo que estos testigos hacen es desvirtuar las acusaciones del gobernador, las cuales buscan desprestigiar a Otoya, vecino respetable de la ciudad: lo acusa de concubinato, de estupro, de intentar fugarse, de tener deudas, de abusar del poder de una señora de "calidad" para malgastar sus bienes en vicios, de alentar a los vecinos en contra de su gobierno.

La disputa de Ugarte es muy fuerte: intenta por todos los medios deshacerse de Otoya, para quien todo se debe a un problema de 700 pesos: lo encarcela en las peores condiciones, pone en el cepo a su esclavo, secuestra sus papeles. Este expediente termina con la orden del fiscal de la visita general que solicita se tome testimonio de Otoya, diligencia que no se puede cumplir por ausencia de este y luego porque el cuaderno de esta causa está

perdido. Una vez encontrado, en 1782, se vuelve a pedir el testimonio de Otoya.

Un siguiente expediente referido al caso se compone de una serie epistolar entre parientes y amigos de Otoya residentes en la península; de pequeños papeles que firma Manuela Noboa y que se refieren básicamente a negocios, a asuntos relacionados con comercio de productos y que, generalmente, inician así: "Compadrito y mui apresiado de mi cariño"; "mi mas estimado compadrito",[34] "Compadrito y mui amado mio". Pero más adelante, se encuentran esquelas escritas por una mujer, sin firma, las cuales se dirigen al destinatario como "Amantisimo dueño mio"; "Amantisimo compadrito de mi alma y de mi corazón en qien todo mi amor esta puesto" y a quien parece reclamar por su soledad, por estar separados y porque solo piensa en él: "me atrabiesa el corason de pena pues me duele mucho en pensar en las pesadrumbres qe tienes por todas partes sin poderlas yo remediar pues ni [con] mi cuerpo puedo irte a consolarte pues lla sabes el inpedimento que aia". Parecería ser que el legajo solo contiene las cartas escritas por Manuela Noboa, en algunas se encuentra su firma, pero se podría suponer que todas provienen de su puño. No consta carta alguna de él.

Ahora bien, este conjunto de "esquelas amatorias" es utilizado por Ugarte para probar el concubinato de Otoya con la comadre, quien es una "señora bien emparentada". En cambio, como la mayoría de cartas no están firmadas y no tienen el nombre de a quien se remiten, el fiscal pide que Otoya las reconozca y declare bajo juramento si fueron dirigidas a él. La respuesta de Otoya es que estas cartas y esquelas pueden haber sido falsificadas por Ugarte en su afán por hacerle daño, y reclama que si fueran suyas debería también presentar aquellas que involucran al gobernador sobre las cuentas entre ellos.

En todo caso, este reconocimiento de las cartas permite oír a Otoya lamentar las condiciones en que vive en prisión. También se reiteran las malas prácticas que ha tenido el gobernador en todo el proceso y se puede ver que la única razón de toda la querella es que "esto mismo demuestra la

[34] ANE, Criminales, caja 82, expediente 7. Las siguientes citas son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

torsida intensión, conque a procedido aquel gobernador aspirando únicamente a conseguir la total ruyna del declarante, sin otro motivo que el de no haver conseguido los intereses que solicita con las figuradas cuentas". Larga es la exposición del odio del gobernador hacia Otoya, así como lo es el testimonio de la amistad que tuvieron y de las influencias que Otoya movió en Cádiz y en Madrid para que Ugarte fuera renombrado como gobernador de Guayaquil.

Ante la pregunta sobre si la autora de algunas de estas cartas y esquelas es su comadre, "Dixo: que tiene muchas en Guayaquil y en otras partes, donde ha recibido assi espirituales como de las que annualmente salen por Papelillos según se acostumbra"; en todo caso, insiste en que se debe comprobar la identidad del autor y del receptor de la correspondencia.

Esto no convence a las autoridades y puesto que Otoya ni afirma ni niega la identidad de la autora de las notas amatorias, se infiere que estas notas al tener la misma letra que las cartas de negocios, son de la misma persona, por lo cual se pide formarla causa contra él por el delito señalado. Esto ocurrió en 1779. Para 1782, el fiscal solicita se apremie al procurador para poner al corriente los autos de esta causa. Efectivamente, hasta 1782, continúa la querella. Nuevamente, Otoya se dirige al presidente para poner en evidencia que la persecución de Ugarte tiene que ver con las cuentas, "solo porque hubo tropiesso en una cuenta convirtió todo el amor en odio no tratando desde este instante sino de perderme" es decir, con negocios que habrían tenido entre ellos, y que Ugarte ha confundido las dos acusaciones. El motivo son las cuentas, la forma de penalizarlo es la acusación de concubinato y de no hacer vida con su mujer, pero esta causa, aun siendo delito, no amerita ni la prisión ni el encierro ni la prohibición del pago de fianza.

Otoya es extremadamente crítico con Ugarte pues le acusa de que su afán de venganza, persecución y odio, incluso lo ha llevado a ofender el honor de una señora: "se puede tener por el ultimo obscuro razgo que libró en su judicatura el expressado governador para caracterizar su gobierno con la denigración mas enorme al honor de una señora de nacimiento y decoro" y el de él mismo, pero que buscará el castigo "con todas las penas de los jueces que abusando de la potestad que se les consedio para el arreglo de la Republica, y recta administración de justicia, proceden temerarios en des-

trucción de los súbditos, sobre que recomiendo las Leyes del Reyno, pues este castigo servirá en parte de satisfacción al honor ofendido".

Como mencioné anteriormente, el gobernador de Guayaquil remite la causa a las autoridades del virreinato de Santa Fe[35] a quienes también se dirige Otoya que en una carta relata cómo mantenía negocios con el gobernador: venta de cacao a Panamá, La Habana y Acapulco y de ropa de Castilla, negocio que dio buenas ganancias y que al momento de cerrar las cuentas, con ingresos de diecinueve mil pesos, a Ugarte no le pareció y creyó que Otoya le estaba robando, lo acusó de ladrón y le amenazó con embargos, prisión y destierro.

En este mismo expediente se incluyen poderes otorgados para el cobro de deudas que, en un principio, no parecerían tener relación con el caso de Otoya. No obstante, estos pliegos permiten concluir que las personas que tramitan estos escritos sobre deudas están relacionadas con la exportación de cacao, actividad en la que también participaban Ugarte y Otoya. Parece ser que la disputa entre Ugarte y Otoya es básicamente de intereses económicos entre un grupo de comerciantes cacaoteros del que seguramente Ugarte queda fuera y es lo que dispara la querella contra Otoya. Sin embargo, el discurso que Ugarte utiliza cambia a lo largo del expediente: los alegatos sobre los réditos de un negocio y las acusaciones de robo se transforman en unos alegatos únicamente referidos a las conductas morales: la necesidad de que Otoya haga vida con su esposa, el concubinato con una señora de calidad, el ultraje a mujeres doncellas y también la mala conducta en los negocios.

Pero, además, Ugarte expresa que cumple directrices sobre el control moral de la población: "se me ha mandado que habiendo sabido que algunos oficiales están envejecidos en vicios feos como los de embriaguez y otros semejantes permanecen sin contención por no aplicarles las penas que S. M. tiene establecidas, siendo bien extraño a V.E. que se proceda a anotarles sus defectos sin aplicarles el castigo". Una vigilancia y persecución que debe hacerse a "los sujetos de distinguidas calidades debe resplandecer el onor y arregladas operaciones para que a su exemplo estén

[35] Archivo General de la Nación de Colombia, Sección Colonia, Criminales (Juicios), SC.19, 130, D.46. Las siguientes citas son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

exactos sus inferiores cumpliendo en los términos que S.M. quiere se haga su voluntad en servicio suio".

También Otoya aprovecha la querella para dar cuenta de los excesos y abusos que comete Ugarte permanentemente tanto en la tramitación de la causa como, en general, en el gobierno de la ciudad:

> los procedimientos de este gobernador tienen en tal aflicion a toda esta ciudad que no hai hombre que pueda tener seguridad de ser insultado atropellado y gravemente bejado de la violencia y temeridad con que procede sin reparo ni atención a clase ni a distinción que tenga para que no le […] a lo menos con boracisima lengua, hasiendose falsamente sabedor de el origen y propiedades de todos.

En el mismo expediente del Archivo Nacional de Colombia, para 1782 hay una nueva acusación contra Otoya: esta vez se lo acusa de haber sido encontrado en una celda del monasterio de Santa Catalina con la religiosa Mariana de Jesús. Varias monjas testigos relatan el hecho y con base en esos testimonios se dicta el auto de prisión y embargo de los bienes de Otoya, causa que debe seguirse "con la reserva que corresponde". Sin embargo, ni Otoya ni sus bienes son encontrados en Quito, más bien se conoce que ha dejado la ciudad para ir a Cartagena; por tanto, el presidente de la Real Audiencia y oidores remiten la causa al virrey en Bogotá, en 1783, para que se haga cargo si Otoya fuere encontrado en esa jurisdicción.

En Bogotá se emiten órdenes reservadas para la aprehensión de Otoya en todas las provincias del virreinato; se lo encuentra en Cartagena y es tomado preso en esa ciudad, pero la prosecución de su juicio debe hacerse en la Real Audiencia como su lugar de residencia y, por ello, los trámites de remisión del juicio toman meses. Pero como la orden también es la del embargo de los bienes, se acude a la casa de la esposa de Otoya en Cartagena, doña Salvadora Enriquez, quien no permite embargo alguno pues declara que todos los bienes y ajuares que posee se los debe a su hermano y no a su marido, quien estuvo fuera por 21 años, por tanto, no se realiza el embargo.[36]

[36] ANE, Criminales, caja 98, expediente 12. Las siguientes citas son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

¿Qué ocurrió finalmente con Otoya? Los folios no contienen información suficiente. Solo se sabe que Otoya sí estuvo en prisión, que luego fue a Cartagena, donde lo apresaron nuevamente por otro delito y que, finalmente, los negocios entre Ugarte y Otoya fueron la causa inicial del pleito que derivó en acusaciones relacionadas con el comportamiento "escandaloso" de Otoya. En todo caso, la última información que se tiene con respecto a Otoya, de enero de 1784, es que está prisionero en Cartagena y que la Real Audiencia de Quito pide se le interrogue allá. En los puntos que se establecen se resume la agitada vida de Otoya: desde el hecho de haber sido encontrado en la celda de la religiosa Mariana de Jesús, su amancebamiento incestuoso con su comadre espiritual, persona de lustre de la ciudad de Guayaquil, sus malos tratos comerciales y, en general, "cómo se manejó en sus costumbres en dha ciudad de Guayaquil". Extrañamente, en esta carta se nombra a la "amancia", hecho que en los anteriores folios se había evitado debido a su "calidad".

Si bien en algunos de los casos revisados se hace alusión al honor, el tema es repetidamente mencionado en este, especialmente en referencia a la mujer de élite, de "honor", que se supone es la amancebada de Otoya, pero también con respecto a los criollos "honorables". Al ser interpelados por Otoya, estos fueron retados en su honor porque hizo alusión a su capacidad; por tanto, el honor se conecta con cómo se ponen en ejercicio los roles masculinos.

El tema del honor ha sido largamente tratado tanto por los textos históricos como por los culturales y antropológicos, que lo presentan como un valor dominante de la cultura hispana,[37] un valor que también se acomodó a las colonias. De acuerdo con Uribe-Uran (2016), la reputación o el honor de las familias y de las personas fue una fusión tanto de la condición social (nacimiento legítimo, ascendencia blanca, un rango social distinguido, una tradición católica antigua) como de una conducta honorable y virtuosa. Este código funcionaba de manera distinta de acuerdo con el género. La sociedad esperaba que las mujeres se mantuviesen castas y conservaran

[37] Seed (1988), Johnson y Lipsett-Rivera (1998), Stern (1995) y Boyer ([1995] 2001), entre otros han calificado el "honor" como un valor central de la cultura hispana.

virtud sexual y decoro público; estas conductas suponían la preservación de la virginidad y cierta reclusión. Para los hombres, el honor estaba ligado al servicio público, el liderazgo, el control estricto sobre sus hogares y, en general, a lo masculino, a la hombría. Por tanto, se esperaba que el hombre traicionado por su esposa tomase justicia por su propia mano pues tenía autoridad legal para matar a la esposa adúltera y su amante en nombre de guardar su honor. Sin embargo, Uribe-Uran encuentra que muchos casos de crímenes de esposos y esposas rompieron con el modelo de marido traicionado/esposo asesino perfilado en las historias y narrativas centradas en el honor, durante la época del siglo de oro español y que, por el contrario, las esposas más que víctimas fueron culpables. "Los esposos cornudos no fueron necesariamente los más importantes entre los esposos asesinos, y si lo eran, parecería ser que estos no estaban especialmente preocupados con enrarecidas nociones de honor" (Uribe-Uran 2016, 8).

Al analizar dos causas interrelacionadas sobre sodomía, Spurling (1998) sostiene que el honor estaba definido en términos de género: para los hombres se esperaba coraje, autoridad y la dominación de las mujeres; mientras que para las mujeres este descansaba en el ejercicio de la honra, mantenida a través de la discreción y del control sexual. Estas características no fueron estáticas, cambiaron en el tiempo y no fueron compartidas por todas las clases sociales. Sin embargo, las concepciones e ideas centrales del honor se enfocaron en los lazos desiguales, aunque impugnados, entre hombres y mujeres, desde la familia y el matrimonio (Spurling 1998, 45). El caso de sodomía entre un obispo y dos hombres y de cómo actuó este obispo en relación con sus parejas, conduce al autor a la conclusión de que el estatus del obispo le permitió no ser condenado de manera severa por su "pecado nefando", al menos en la primera ocasión en la que fue acusado de sodomía. No obstante, en la segunda ocasión, el obispo no supo guardar la discreción necesaria en su relación, una discreción apropiada a su estatus y al honor de ese estatus, fueron estas formas indiscretas y abiertas de llevar su homosexualidad lo que disparó su encausamiento.

Si bien el caso que estudia Spurling (1998) no tiene relación cierta con los casos analizados aquí, su conclusión sí la tiene: el honor conecta dos esferas, la pública y la privada y cuando las normas del honor no se guardan pública-

mente, los códigos sociales activan las respuestas para condenar el deshonor público. La conclusión de Spurling también es útil para conectar aquello que propone Bird (2013) sobre la relación entre honor y masculinidad.

Twinam (1998) intenta problematizar el concepto aristocrático de honor, aunque mantiene como tema de su investigación a las élites coloniales. Su artículo posee dos objetivos: por un lado, descarta como artificiales las diferentes calificaciones de honor producidas por el mundo académico; por lo tanto, el concepto de honor debe ser concebido como "que abarca una variedad de significados y situaciones cambiantes" (1998, 73). Por otro lado, Twinam busca mostrar cómo la élite colonial operaba a través de este versátil concepto de honor para construir y racionalizar la discriminación. Lo hizo desde la combinación de los "significados históricos de honor" (exclusión de los cristianos no viejos, los no blancos y los nacidos ilegítimos), con un racismo explícito que creó una jerarquía entre los no españoles. Empero, incluso en esta situación, en la que las categorías parecen inalterables, todavía había lugar para "negociar" el honor. De hecho, el monarca fue capaz de ratificar una imagen pública al "cambiar" la condición del nacimiento. Por lo tanto, el honor, en la formulación de Twinam (1998, 77, 96), parece ser una representación pública, distinta de la realidad privada e individual. La ventaja que ofrece esta división pública/privada es que crea espacios para impugnar, desviarse y adaptarse al sistema de honor. Así, Twinam investiga las identidades duales o múltiples de los miembros de las élites coloniales, al analizar los "hechos", la vida de estos personajes y, posteriormente, el proceso legal o la negociación, para ajustar al individuo (posiblemente honorable) privado con la persona pública honorable. En su libro, Twinam (1998) revisa "las gracias al sacar", es decir, la cuestión de la legitimidad, que abarca varios aspectos de la vida social y cultural de la América hispana: de la sexualidad al matrimonio, de la dinámica de género a la lucha jerárquica, del comportamiento codificado a las elecciones éticas. Además, tratar este tema en una región en la que los nacimientos ilegítimos parecen ser mucho más numerosos que en otras regiones, hace que la cuestión de la legitimidad sea paradigmática para apoyar la tesis de que el honor es un concepto fluido, altamente influenciado y modelado de acuerdo con el entorno.

Bird (2013) presenta un resumen del debate en la historiografía acerca del concepto de honor, con especial énfasis en el trabajo de Seed, Boyer, Twinam, Lipsett-Rivera y Johnson, llamándola la "tesis del honor". Su trabajo sobre divorcio y anulación matrimonial en la Nueva España lo lleva a afirmar que se ha sobre enfatizado la importancia de la "tesis del honor": las evidencias que Bird recoge en su trabajo de archivo dan cuenta de que el honor es poco aludido y, por tanto, que "los historiadores han sobredimensionado la influencia del honor en la vida cotidiana del México colonial" (Bird 2013, 52-53) y que al sobredimensionar el honor, los historiadores están subvalorando otros factores críticos, tales como las nociones de identidad masculina y femenina que sí afectan la vida cotidiana de los novohispanos (Bird 2013, 209). En consecuencia, no sería una noción extraña de honor lo que hombres y mujeres expondrían en los juicios, sino, al menos para el caso de los hombres, "un requerimiento permanente de internalizar, externalizar y performar un cierto tipo de masculinidad", noción que sería la que se ponía en juego durante los pleitos que el autor analiza (Bird 2013, 214).

Al igual que en los casos revisados por Bird, en los juicios que examino en esta obra sobre disputas de amancebamiento, en las que también podría esperarse que se desplieguen las nociones de honor tanto de hombres como de mujeres, la alusión al honor es escasa, lo cual permite concluir que esta noción no tiene la importancia central que varios historiadores le han otorgado.

El caso de disputa entre Otoya y Ugarte, dos hombres de élite de la ciudad de Guayaquil de finales del siglo XVIII, pone en evidencia aquello que se ha sostenido a lo largo del capítulo: el amancebamiento es una práctica tolerada aun entre las élites. No obstante, esta tolerancia se rompe por algún elemento que no tiene relación ni con la ley civil ni con la eclesiástica, es decir, la tolerancia no se quiebra por la necesidad de cumplir con las leyes, sino por algún elemento que desequilibra las relaciones sociales del actor o actora del amancebamiento. Es entonces cuando este se convierte en causa criminal y objeto de persecución tanto de hombres como de mujeres. En esta causa, es la desavenencia en los negocios entre el gobernador de Guayaquil y el comerciante ibérico, con conexiones en España, lo que puede incidir incluso en el nombramiento de autoridades en la gobernación de Guayaquil.

Por otro lado, este caso pone en evidencia que la "clase" o calidad de la mujer en supuesto amancebamiento sí tenía importancia: si suponemos que Manuela Noboa era la concubina de Manuel de Otoya es porque firmaba las cartas de negocios, y no porque su nombre estuviera registrado en ningún momento en alguno de los tres expedientes que formaban este caso. La calidad de la señora no permitía siquiera que su nombre fuera registrado en un juicio criminal como amante o manceba de un comerciante peninsular. Este es el único caso, entre los revisados, en el que el nombre de la mujer no se ha registrado, sino que se ordenó explícitamente que este fuera enviado en sobre cerrado y aparte del legajo del juicio.

Este juicio da cuenta, además, del sistema legal al que se ha hecho alusión desde el inicio: leyes, fueros, autoridades, hombres y mujeres, además de estatus, clase, calidad, raza, género produjeron un embrollo que convertía en discrecional la aplicación de las leyes civiles. Por tanto, este régimen legal que aún se encontraba hacia finales del siglo XVIII me lleva a proponer que el amancebamiento no fue una causa especialmente punible para las mujeres, en comparación con los hombres, sino que, más bien, cuando se lo perseguía, tanto hombres como mujeres eran sancionados.

El amancebamiento se convirtió en eje, en núcleo de las acusaciones contra los hombres cuando los conflictos entre ellos se producían en otra esfera, ya sea en la de la política, como en el caso del justicia mayor de Otavalo; o en la de los negocios, como en el caso de Otoya. Los crímenes "morales" se convirtieron en las máscaras que encubrían conflictos de otras esferas, lo cual me lleva a preguntar por qué se utilizaron los "pecados" referidos a la sexualidad por sobre otro tipo de acusaciones, tales como mala administración del gobierno o mala administración de los negocios. Basada en esto, podría afirmar que, en algunos casos, los hombres eran sancionados por otros hombres, pues estaban más visibles en la esfera pública que las mujeres. Es decir, a los hombres se los podía destituir de cargos públicos pues eran los únicos que los ejercían; a las mujeres no, pues no actuaban en esas esferas.

En consonancia con los autores Gauderman, Black y McKinley, la forma descentralizada de la autoridad monárquica y la superposición de leyes civiles y eclesiásticas supusieron que la aplicación de la ley fuese fluida, y

esta podía depender de la interacción de elementos como los antes nombrados, así como de reputación, piedad religiosa y virtud y que, por tanto, algunas uniones de concubinato podían ser elevadas a un estatus respetable (McKinley 2014, 209).

Mujeres acusan a hombres

El adulterio era básicamente un litigio matrimonial en el que las mujeres demandaban a sus esposos por este delito y lo hacían asumiendo las prácticas previstas y también prácticas imprevistas para salir de relaciones dañinas y de comportamientos violentos de sus maridos, pero también estaban las mujeres concubinas quienes asumían roles activos en su defensa, en la protección de su estatus y de sus bienes. Isabel de Montalban y María Martines de Siguensa son claros ejemplos de ello.

En enero de 1679, Isabel de Montalban pide se le levante el depósito en el que se halla para poder curarse y poder buscar lo necesario para su "abio", luego de lo cual se recibe la declaración de un médico cirujano en la ciudad de Cuenca quien jura que ha visto a Isabel de Montalban, española, vecina de la ciudad de Loja, en la casa del alférez Domingo de Arrieta, en cama, enferma con flujo de sangre por la vía de la orina y que no puede dejar el reposo menos aun viajar a riesgo de su vida.[38] A continuación, la petición de Tomás Pacheco y Abilles en la que solicita que para cumplir la real provisión que ordena que haga vida maridable con su esposa María Martines de Siguensa,

> sea de servir Vtra Majestad de que dha mi mujer salga de la casa de su madre y seme entriegue en la casa que vivo y estoy para que vivamos juntos y comformes y como dios lo manda y su alteza lo ordena por quanto no es conveniente que la dha mi mujer ni yo vibamos en la casa de su madre por causas que me mueven a ello no lisítas de expresarlas y no tener combeniensia en la dha casa de su madre. [39]

[38] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.
[39] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

O de otra manera, que se la saque de la casa de su madre vía depósito y aclara que no es la primera vez que hace esta petición sino varias anteriores y pide que no se la niegue para no dar lugar a las "fribolas escusas diga no puede salir de la dha casa".

A continuación, está la petición de María Martines de Siguensa, con la cual es posible entender cuál es la trama que se desarrolla: Tomás Pacheco de Abilles, su marido, la tiene repudiada por más de un año a causa de su relación con doña Isabel de Montalbán, a la que califica como "tan publico y notorio el escandalo", y que por esa causa han estado padeciendo ella y sus hijos, sobre todo, porque Tomás le ha quitado la estancia de pan sembrar con la cual se sustentaba. Reclama que así como se ha ordenado que ella haga vida maridable con su marido, igualmente se ha dispuesto que Isabel sea desterrada, lo cual no ha ocurrido. Debido a ello, Tomás ha aprovechado para "raptar" a Isabel del depósito en el que se encontraba en la casa del alférez Domingo de Arrieta, que este ha ido preso y luego han vuelto a coger a Tomás e Isabel "juntos en casa de sierta persona con animo diabólico de hacer fuga de esta ciudad a diferente parte sin temor de dios y de la rreal justicia".[40]

Hasta este punto, el expediente presenta a los actores de este conflicto, dos mujeres y un hombre que es posible suponer de igual estatus; aunque el hecho de que Isabel sea identificada como "española" no necesariamente hace alusión a su nivel socioeconómico, tampoco a su lugar en la escala social de la ciudad de Cuenca, pues como se verá más adelante, será llamada forastera. Sin embargo, también será tratada como doña, una forma de identificación de cierto estatus para este siglo.

El tono de la petición de María Martines y su forma de presentarse no muestran la imagen de debilidad, fragilidad y pobreza que se ha leído en el expediente anterior; por el contrario, el modo es de reclamo y protesta ante la Real Audiencia por no haber cumplido o hacer cumplir con lo dispuesto en la real provisión, "provision obedesida pero no executada", lo cual ha permitido el intento de fuga de los acusados. También "de la omisión protesto contra Vtra. Majestad y sus vienes todos los daños que

[40] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

se me rrecresieren", y pide se le dé testimonio de las notificaciones hechas a Tomás e Isabel de que no tenían trato alguno y se "apartasen de amistad tan escandalosa". Solicita al escribano que se le entregue todo lo actuado para que "con las instancias del derecho me lo dé de oficio".

Si bien en un primer momento María utiliza la noción de padecimiento porque su marido la tiene repudiada y porque la ha despojado de sus tierras, más adelante en su escrito no se encuentran rastros de una imagen de desprotección o debilidad, por el contrario, se dirige a las instancias judiciales para reclamar y protestar, incluso con cierta amenaza a la real instancia por los daños que esta dilación le ocasione, además de apelar al derecho.

En efecto, se cumple la provisión de destierro de Isabel de Montalban con todas las precauciones, y se le previene que no puede volver y que si lo hiciese "será llevada a su costa al rrecogimiento de Santa Marta de la ciudad de Quito y despuese procederá a maiores demostrasiones".[41]

Durante los meses siguientes, la protagonista de la querella es Isabel de Montalban. A los dos meses de haberse cumplido el destierro, por medio de su apoderado Francisco de Rueda Salazar, pide que este cese, primero porque se le ha condenado por una carta "supuesta y fingida" de María Martines de Siguensa, esposa de Tomás Pacheco; que la provisión emitida no tenía "limite ni termino de tiempo por rreferirse la dha carta supuesta tenia mi parte amistad ylicita". Sostiene que esto no es verdad y que el mandato del destierro se hizo con base en una "carta simple sin que presediera justificasion ninguna"; por tanto, pide volver a Cuenca donde tiene su casa, sus bienes e hijos quienes se encuentran desamparados sin nadie que cuide de ellos porque el intempestivo destierro no le permitió "dar noticia a sus deudos ni sacar que comer". Además, asevera que está muy enferma, "se le aumentado el achaque de sangre lubia"[42] y pide, por tanto, se dé fin a su destierro. Dice que, aunque la carta fuera cierta, como en la provisión no se señala el tiempo, de acuerdo "a derecho", ya ha cumplido con el destierro ordenado.[43] Por otra parte, su apoderado solicita que todos

[41] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

[42] "Enfermedad de las mujeres" se refiere al sangrado vaginal que podría estar asociado a la menstruación (Cobarruvias 1611).

[43] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

los trámites referidos a este caso no se los haga por medio del alcalde de la ciudad de Cuenca, Benito de Monroy porque es "juez apasionado contra mi parte y tenerla mala voluntad". Finalmente, la Real Audiencia de Quito decreta que se levante el destierro y que Isabel vuelva a Cuenca y que viva "onesta y rrecogidamente".

Pasan varios años y, en 1685, Isabel es nuevamente desterrada: el alcalde de Cuenca, informado por "personas selosas de la honra de Dios", afirma que debido a "la notoriedad de dicho amansebamiento prendio a la susodicha y la mando poner en la carsel publica de esta dha ciudad", y ordena que Isabel salga desterrada a Loja por ocho años y que los cumpla precisos y que si no lo hace, cumplirá el doble en el recogimiento de Santa Marta en Quito. Días después, el mismo alcalde "por causas que le mueben a su merced devia de mandar y mando" que se traslade a Isabel de la cárcel pública a la casa de María de Seballos en calidad de depósito, con la advertencia de que si rompe este, volverá a la cárcel. Días después, el mismo alcalde levanta el depósito y deja libre a Isabel para que prepare su "avío" y "disponga de sus dependencias"en la ciudad de Cuenca, antes de salir en un mes al destierro ordenado para Loja.

Isabel apela a este auto de destierro, "para alegar en mi derecho lo que mas me convenga" ante la autoridad de la Real Audiencia de Quito, sin embargo, el alcalde de Cuenca resuelve que no se acepta la apelación y que debe cumplir con el destierro ordenado.[44]

Mientras tanto, María apela, ahora sí, a la construcción de fragilidad, de abandono, cuando ocho años antes había demandado a la justicia sin este discurso. En oposición a esta imagen, María retrata a Tomás como un actor influyente, que ha utilizado a "personas que se tienen por poderosos y de malas yntenciones", a autoridades civiles y a personas eclesiásticas y religiosas, para conseguir no solamente el cese del destierro de años atrás, sino también en esta ocasión; "quiere tener la mesma negosiacion por medio de algunos de mala y dañada conciencia que no tienen temor de Dios", y da a entender que para lograr estas peticiones, Tomás ha utilizado resquicios legales y ha presentado solamente ciertos autos ante la autoridad de la Real

[44] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

Audiencia de Quito. María pide que todos los autos, algunos de los cuales estaban en Cuenca, otros en Quito, se reúnan en un solo expediente para dar cuenta de todo a la autoridad de la Real Audiencia.[45]

Frente a una nueva apelación de Isabel, el alcalde de Cuenca debe enviar los autos a la capital de la Real Audiencia para lo cual adjunta una carta en la que solicita que se remedie el escándalo de este amancebamiento que ya lleva ocho años y que ha sido tan grave. El alcalde aboga por la esposa de Tomás, a quien se refiere como "una señora principal y de mucha virtud".[46]

En diciembre de 1685, Juan de Morales Melgarejo, en nombre de Isabel de Montalban, vuelve a dirigirse a la Real Audiencia para alegar en contra de las acciones del alcalde ordinario de Cuenca, Benito de Monroy y afirmar que todas las acciones de este alcalde en contra de Isabel son producto de

> aberse apacionado contra ella por aver usado de su derecho y pedido execución contra los bienes de Don Joseph de Ortega por quatrocientos pesos para que se rredimiese un censo impuesto sobre una casa de que le hizo donación en expresa obligación de rredimirlos y patrosinando el dho alcalde a los herederos del dho Don Joseph de Ortega por fines particulares intimidando a mi parte para que deje el dho pleito.

Es decir, los herederos de Joseph de Ortega se niegan a redimir el censo que su padre habría dejado a Isabel y el alcalde, ante la demanda de Isabel de su cumplimiento, se niega también y se ve que no ha dado cumplimiento a una real provisión expedida por la corte porque quien la recibió fue un cuñado del alcalde. Todo este proceso y alegatos del apoderado de Isabel dibujan la causa de amancebamiento entretejida con una red de relaciones de parentesco, de disputas, amistades y enemistades de los actores.[47]

El mismo representante de Isabel solicita permiso para volver a Cuenca tanto por su salud como por el cuidado de los hijos, pues a la fecha Isabel tiene ya un hijo más. Uno de los principales argumentos del apoderado es

[45] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.
[46] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.
[47] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

preguntarse por qué Benito de Monroy, en su calidad de alcalde por alrededor de diez años, no había presentado la causa anteriormente y que si el amancebamiento era tan público y notorio no necesitaba de noticia alguna de él para el inicio de la causa.

Finalmente, la Real Audiencia sentencia sobre el caso y, al no constar en los autos del proceso que Isabel y Tomás hayan sido encontrados juntos, revoca la orden de destierro emitida a nombre de Isabel para que fuera a Loja por ocho años y se "alza" también la orden de destierro para Cañar. Además, se concede licencia a Tomás para que pueda volver a Cuenca y se les previene "que no se junten ni comuniquen en público ni en secreto ni en otra manera alguna", y que en caso de que se comprueben las causas iniciadas por Monroy, sean castigados con las penas más convenientes.[48]

Este largo expediente permite obtener pistas sobre el amancebamiento pero, ante todo, de este como una práctica en la que se entrecruzan varios elementos que permiten preguntar sobre los procesos y las relaciones mismas: se trata de una práctica social tolerada, si no ¿cómo entender que deban pasar ocho años como en este caso para que sea una causa judicializable? Pero esta práctica tiene un equilibrio que algún momento se rompe por las relaciones de los involucrados con el medio social que la tolera.[49]

En este caso, es probable que el reclamo de Isabel de Montalban sobre la herencia de la casa haya generado la persecución del amancebamiento por parte del alcalde. Este pierde porque no cumple con la demostración fehaciente, no presenta "el cuerpo del delito", es decir, no basta con que sea público y notorio; la Real Audiencia le pide "pruebas" que no puede presentar por haber aprehendido a Isabel cuando estaba sola en su casa. Sin embargo, como se ha visto en otros casos, las pruebas no han tenido el peso que aquí se les brinda; por tanto, y como sostiene Herzog, existió una relación entre la información judicial y la social. "La manipulación de

[48] ANE, Criminales, caja 6, expediente 12.

[49] Herzog (2004, 8) propone que en el "Quito de la modernidad temprana no hubo una clara distinción entre los funcionarios y los no-funcionarios y que los funcionarios no hacían distinción alguna entre la conducta pública y la privada o entre fines públicos y privados. El sistema penal operaba a través de medios de un cumplimiento local de la ley que estaba abierto a la influencia de las redes sociales, el rumor y la reputación".

las categorías de prueba tales como la reputación y el rumor permitió a la gente de Quito influir en el trabajo de las instituciones judiciales" (Herzog 2004, 220).

Durante el largo proceso de esta causa, tanto Isabel como Tomás fueron sentenciados a distintas penas, Isabel al destierro, multas a Tomás y ambos a la cárcel. Es decir, tanto hombres como mujeres eran sentenciados y penalizados, sin que las acciones demostraran tolerancia frente a los hombres e intolerancia con las mujeres. Nuevamente, más que perseguir el delito mismo del amancebamiento, parecería que las condiciones de equilibrio de las relaciones de los involucrados eran las que permitían o no la persecución de cada caso.

Por otra parte, las dos mujeres involucradas en esta causa dan muestras permanentes de saber cómo y de usar el "derecho" para lograr sus demandas, ya sea impedir el destierro o lograrlo, dependiendo de quien lo solicite. Es decir, en este juicio, si bien es cierto que las mujeres aluden a su condición de desvalidas, tal y como argumenta McKinley (2014), es porque conocen que al interior de ese juego discursivo es donde podrán obtener respuesta a sus demandas. Sea la esposa o sea la amancebada, las mujeres comparecen ante las autoridades por sí mismas, sin intermediación masculina, y demandan al marido y a las autoridades civiles, más aún en este caso en que tanto la esposa como la amancebada parecería ser que comparten el mismo estatus, mujeres españolas, aunque una de ellas fuera forastera.

Hombres acusan a mujeres

En 1743, en Quito, se presenta querella de Manuel de Troya contra Ignacio Cayo Ponce, alias Berrincho y su legítima mujer, Manuela Ponce de Inoxosa a quienes acusa de adulterio. Según su testimonio, luego de catorce años de llevar vida maridable con su esposa, llevó a vivir a su casa a Ignacio, un pardo, a quien dio de comer y vestir por ser un "pobre desdichado".[50]

[50] ANE, Criminales, caja 31, expediente 22. Todas las citas textuales que siguen son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

Como resultado de esta convivencia se dio el adulterio. Él no dio crédito "por la baja esfera del querellado" y siguió haciendo vida con su mujer, hasta que una noche la descubrió con Ignacio en la casa de un vecino.

Los testimonios de los testigos y de Ignacio y Manuela describen una cotidianidad en la que Ignacio vive en el mismo cuarto de la pareja, lo que permite una cercanía personal y de trato que se evidencia en el uso de la ropa y aún en el préstamo que se hace de ella. Por ejemplo, un episodio importante en los testimonios de Ignacio y Manuela se refiere al préstamo que hizo Ignacio a Manuela de una camisa, la cual no había sido devuelta. La noche de navidad, ella la llevó a casa de Antonia para devolverle y en este momento llegó el marido y los acusó de estar juntos en "amistad ilícita".

El marido pide la sanción para Ignacio y su mujer: para él, el destierro y para ella "servido de imponerle no reinsida en dho adulterio y que haga vida maridable conmigo como Dios Ntro. Señor lo manda". Explica que pide esto y no la aplicación de las sentencias que en estos casos instruye la ley porque es pobre e insolvente y "lo otro, por el amor y vuena voluntad que le profeso a la dha mi mujer", y que se contenta solo con que se sentencie el destierro de Ignacio.

No obstante, parecería ser que el amor y buena voluntad no son suficientes y, al mes siguiente, Manuel de Troya vuelve a presentar querella en contra de Ignacio y su mujer por haberlos encontrado nuevamente juntos en el cuarto y porque ha sido maltratado. Los testigos señalados, uno como negro esclavo, otras como indias, relatan lo sucedido en la casa y en el cuarto y cómo Manuel de Troya fue insultado y agredido por Ignacio.

En 1745, dos años después de presentada la primera querella, Manuel de Troya presenta una nueva y el auto dictado fija que Ignacio sea asignado al maestro sombrerero y que Manuela vuelva a hacer vida maridable con su marido. Una historia que se repite en 1746 porque los dos amantes han huido hacia Otavalo, y que no tiene resolución final.

En este caso, en que el marido es quien presenta querella contra la esposa, tampoco se pone en evidencia que la justicia tenga especial inclinación a sancionar de forma más contundente a la mujer, como tampoco a quien es acusado de amancebamiento, un personaje de color pardo. Evidentemente, hay alusión a que debido a su "color", Ignacio pertenece a la

baja esfera, pero ello no significa que hubiese una sentencia especialmente condenatoria por pertenecer a esa "calidad". Nuevamente, se percibe cierta tolerancia ante el amancebamiento, tanto de las autoridades como del mismo esposo: no solicita el depósito de su esposa, más bien está dispuesto a volver con ella; es ella quien huye finalmente con el amante pardo.

En un caso como este, en que el hombre acusa a la mujer, el hecho de que el concubino sea pardo no genera reacciones que aludan al honor; no es parte del argumento del esposo. En este caso, la raza tampoco genera conflicto de honor para el marido.

Entre la ruptura y la tolerancia

El recorrido por las relaciones de estos hombres y mujeres permite dibujar un escenario en el que el amancebamiento era una práctica cotidiana de personas de distintos estatus, estratos socioeconómicos y razas. Si bien se puede ver como una práctica más tolerada o admitida para los hombres, las mujeres que vivían en amancebamiento no eran socialmente condenadas. El análisis de los expedientes me lleva a afirmar que el amancebamiento se convertía en causa judicial, es decir, en causa que llegaba a las cortes y por ende a los archivos, porque se rompía algún tipo de equilibrio social, económico, político o porque se fraccionaba algún tipo de acuerdo en las redes de relaciones. Ahora bien, este desequilibrio o fraccionamiento convirtió a los hombres tanto en sujetos de castigo como en acusadores porque estaban situados de manera más clara en el espacio de lo público. Eran comerciantes, alcaldes, justicias mayores, es decir, ocupaban un lugar dentro de la esfera de lo público que admitía que las rencillas a ese nivel fueran resueltas en otra esfera, en la persecución de los delitos de amancebamiento.

Otro elemento que resalto en este libro es cómo hombres y mujeres acudían a las cortes y, al hacerlo, no solamente devenían agentes, actores y actoras en el espacio legal, sino que sabían manejar lo que podría llamarse la "cultura legal" imperante en el siglo XVIII. La superposición de leyes, fueros, decretos reales, pragmáticas, característica de la cultura legal hispana se complementa con aquello que ya propone Herzog: la aplicación de

la ley tenía que ver con el hacer justicia, concepto que iba más allá de la estricta sujeción al texto escrito de la ley; se trataba de guardar la armonía de la comunidad. Esta forma de práctica real de la justicia implicó que el amancebamiento sirviera para la resolución de conflictos entre hombres enfrentados en campos de intereses políticos y económicos. Estas contiendas son especialmente visibles en el juicio entre Ugarte y Otoya.

El conflicto, el enfrentamiento, el fraccionamiento y el desequilibrio que generan la ruptura de esa cierta tolerancia hacia el amancebamiento se combinan con las formas de uso de las normas por parte de hombres y mujeres para conseguir sus fines. Estos dos elementos crean un escenario en el cual se pueden descifrar las relaciones conyugales, por supuesto, pero también su relación con el entorno más amplio: el de la política, el de los intereses económicos e, igualmente, el de las redes sociales y de parentela, y con las relaciones de clase, raza y género.

El amancebamiento es una práctica observada entre hombres y mujeres de estatus alto, los llamados "don" y las "doñas", entre mujeres con apodos, mujeres de "maltrato", mestizas, indígenas y negras esclavas. Solamente hacia finales del siglo el nombre de una mujer de clase alta no fue registrado debido a su "calidad". En todos los juicios anteriores, se registraron los nombres de hombres, mujeres, mancebas y mujeres legítimas. ¿Qué quiere decir esta práctica de no registrar el nombre de una mujer de élite a fines del siglo XVIII? Se podría leer que los límites de clase y de raza se construyeron de manera más rígida en comparación con aquellos del temprano siglo, pero también se puede leer que el amancebamiento se constituyó en una práctica más secreta y más atribuida a las clases populares.

Las mujeres mestizas, indígenas y negras a quienes se les acusó de ser amancebadas no sufrieron más ni menos sentencias que sus pares de mayor estatus. Sin embargo, sus voces han sido menos oídas pues no litigaban de la misma manera que doña Isabel de Montalbán, por ejemplo.

Esposas y amancebadas no fueron actoras silenciosas de un orden patriarcal: las mujeres de los expedientes aquí expuestos litigaron, hablaron, defendieron a sus esposos, se defendieron a sí mismas, alegaron y usaron el aparato legal, su estatus, sus redes de relaciones para condenar y para quebrar la permisividad social hacia el amancebamiento.

Finalmente, puedo afirmar que el gran ausente de este recorrido es el honor. A más de las señaladas referencias a este concepto básico –de acuerdo con la literatura sobre el tema– el honor no era un principio que estuviera presente en las voces de quienes protagonizaban estas historias. Al contrario, he podido encontrar que los esposos "traicionados" pueden y quieren mantener sus relaciones con sus esposas. ¿Se trata, como señala Bird, de una forma distinta de construir su masculinidad? Una pregunta que ha abierto esta obra y que requiere de un análisis distinto y posterior.

Capítulo 3
Malos tratos y alimentos: entre el sentimiento y la economía

En 1636, Juana Requejo, mujer del capitán Andrés de Sevilla, presenta querella contra el esposo porque no hace vida maridable con ella; dice que la tiene "aborrecida", con odio y mala voluntad y la maltrata de forma permanente. Juana describe las agresiones físicas y verbales que recibe de su marido quien, además, a lo largo de los veinte años de matrimonio, ha vivido varios amancebamientos con mujeres viudas y casadas y, finalmente, con la sobrina de Juana. A todas estas mujeres, el capitán ha sostenido económicamente con alimentación, ropa y joyas, algunas de ellas sustraídas a la propia Juana. Frente a ello, la esposa acude a la corte de la Real Audiencia para pedir que su marido le provea de lo necesario para su sustento pues la tiene en abandono y sin recursos con los cuales vivir, a no ser por las "ollas" de comida que le envía su madre al mediodía.[1]

El expediente no permite saber cuál fue la resolución final de la querella. A lo largo del siglo XVII y, especialmente en el XVIII, se encuentran varias mujeres disputando por el abandono del marido, por los malos tratos y el descuido a los que eran sometidas. Es posible conocer estos casos porque estas mujeres acudían a las cortes, tanto civiles como eclesiásticas, para demandar por separaciones, divorcios, litisexpensas, alimentos; es decir, que, si bien intentaban sobrevivir durante años en situaciones de abandono y maltrato, llegaba un momento en que decidían que no querían esa vida.

[1] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 1.

En muchos casos, encontraban respuestas a su favor, en otros no, pero luchaban por salir de situaciones de maltrato y para ello utilizaban distintos mecanismos destinados a obtener su objetivo. Usaron redes de parientes, de relaciones con las autoridades, redes de vecinos, construyeron imágenes de fragilidad que al mismo tiempo combinaban con fortaleza y capacidad de respuesta, y usaban las cortes civiles y las eclesiásticas, como he anotado. Estas mujeres no querían ser despojadas de sus bienes, sin importar si estos eran una hacienda o la ropa de cama y por ello enfrentaban a sus parejas, suegras, parientes, jueces y escribanos.

En este capítulo analizo las disputas, querellas y enfrentamientos que se presentaban ante las autoridades por hechos violentos y por los efectos que causaban. Al separarse por la "sevicia", las mujeres querían salir de relaciones violentas pero, al mismo tiempo, alegaban que era obligación de sus maridos mantenerlas mientras presentaban el pleito y, además, lidiaban por no perder sus bienes y propiedades. Seguramente, muchas de ellas no formaron parte de su dote; sin embargo, las reclamaban como parte de su contención a relaciones de "mal vivir". Analizo las causas que se refieren a malos tratos, en las cuales se puede ver los rasgos de las distintas relaciones entre hombres y mujeres. Estas causas me permiten un acercamiento para comprender mejor el matrimonio y la familia (Uribe-Uran 2016, 3).

Además, argumento que las causas de mala vida y malos tratos iniciadas por mujeres tenían un contenido económico. Es decir, el objetivo principal de las disputas por la mala vida era salir de relaciones violentas y, al hacerlo, las mujeres contendían también por ser actoras económicas al reclamar por las dotes, los alimentos y la litisexpensas. No trataban solamente de ser protegidas y mantenidas por sus esposos, sino que buscaban disponer de sus propios bienes, de sus propios recursos, querían defender su patrimonio, ya fueran haciendas o vestidos y ropa de cama. También defendían su capacidad de trabajo para poder mantenerse.

Reclamar por la sevicia lo era también por el caudal. Si bien estos reclamos estaban respaldados por las disposiciones legales que contemplaban que el esposo demandado cubriese los costos del pleito y los alimentos mientras duraba este, las disposiciones relacionadas con la integridad de la dote, la propiedad y la actividad de las mujeres, en los casos analizados

se desplegaban basadas en ese cuerpo legal que procuradores y abogados conocían, pero iba más allá, en el sentido de generar actoras económicas y no solamente esposas protegidas por la Corona y la Iglesia.

Los casos que analizo provienen del Archivo Nacional del Ecuador, tanto de las series clasificadas como Matrimoniales como de las Criminales, y son casos principalmente del siglo XVIII.

La sevicia y el caudal

En este apartado analizo fuentes judiciales del siglo XVIII, especialmente, las cuales son útiles para entender cómo se concebía la aplicación de justicia y la ley en Quito, en el momento en que las distintas querellas fueron presentadas. De acuerdo con Herzog (2004, 20),

> la ley encarnaba un sistema de pensamiento que se expresaba en decretos reales y locales, una doctrina (sobre todo *ius commune* una reactualización medieval de la ley romana), costumbres, usos y valores sociales. Esta ley no era una creación voluntaria o arbitraria. Imitaba un orden revelado al hombre antes que decidido por él. Hasta cierto punto, todas las doctrinas legales eran teológicas. Éstas hacían referencia tanto a lo religioso como a los deberes humanos sin necesariamente distinguir lo uno y lo otro.

Por tanto, si bien los miembros de las cortes conocían los textos legales tanto seculares como eclesiásticos, las decisiones humanas no creaban la ley en sí misma, sino que la aplicaban de acuerdo con circunstancias específicas, momento en el cual se requería su implementación. Lo legal y lo jurídico no era necesariamente, campos diferenciados; lo que se buscaba no era la aplicación jurídica de la ley, sino básicamente la resolución de los conflictos. La resolución debía ser justa pues replicaba un orden natural divino: "Las decisiones de los jueces tenían que ser justas, de lo contrario no serían decisiones" (Herzog 2004, 20-21). Es decir, las sentencias de los jueces no siempre eran legales, pero sí debían ser justas. Esta concepción de la administración de la justicia no permitía, en consecuencia, que se apelara a la legalidad de la sentencia, se apelaba a la justicia o a la injusticia de tal

o cual resolución, y ello implicaba la apelación y la revisión del contenido justo de la sentencia.

Herzog (2004, 22-23) sostiene que la administración de justicia no estuvo reservada a hombres formados en leyes; se nombraba a personas entrenadas en filosofía, teología y retórica y no precisamente en la ley secular, pues no se trataba de conocer la ley sino de que, para implementar justicia, se debía saber regular las relaciones de los hombres con Dios y con la sociedad. Por ello, para hacer una carrera judicial no se nombraba solamente a abogados, cualquier hombre que estuviera bien informado podía ser nombrado juez y muchos de los jueces municipales y gobernadores no tenían entrenamiento legal, a pesar de que sus actividades no eran marginales al sistema judicial, pues estaban a cargo de muchos procedimientos legales. Para cumplir con ellos, recibían consejos legales de asistentes, pero los responsables de hacer justicia eran los jueces, sobre la base de un conocimiento formado por ir a la iglesia y vivir en sociedad. La experticia legal podía ser adquirida en la práctica, pero impartir justicia era algo que suponía saber distinguir entre el bien y el mal, la tarea real de cualquier juez.

Estos conceptos básicos sobre la justicia y la ley también eran el fundamento del modo en que operaba el sistema judicial, un sistema en el cual los encargados de formar la causa, la querella, eran los empleados de las diferentes cortes (para el caso de Quito, la Real Audiencia, la Corte Municipal y la Santa Hermandad), no los oidores ni los jueces (Herzog 2004, 25-52). "La habilidad moderna temprana para comprender la importancia del personal auxiliar, sin embargo, atribuir el resultado a los jueces, fue una conclusión racional en un sistema donde el proceso real de toma de decisiones era menos importante que el resultado" (Herzog 2004, 53); la justicia y no la legalidad era lo importante, la autoridad y no el proceso de las decisiones.

Este contexto acerca de las concepciones sobre la justicia y la legalidad y cómo estas eran implementadas en la práctica, es útil para comprender en qué terreno se daban los conflictos, las querellas, las causas y los veredictos que afectaron de maneras distintas a las mujeres litigantes.

Tradicionalmente, en los estudios historiográficos sobre relaciones de género en tiempos coloniales en los distintos virreinatos de la América imperial, se ha dibujado una escena en la que las mujeres eran víctimas de

un orden patriarcal, violento, en el que se ejercía abuso sexual, psicológico y físico. Ciertamente, esta es la escena general de las relaciones de género. Sin embargo, y como lo señala Uribe-Uran, las mujeres también fueron actoras de violencia contra sus pares masculinos, incluso el asesinato de sus esposos, el cual no fue una conducta al azar o arranques de agresión, sino disputas sistemáticas de género por la autonomía y la obediencia, el sexo, el dinero, el trabajo doméstico, las relaciones con los hijos, y los parientes, la bebida, y en general sobre los enfrentamientos sobre cómo hombres y mujeres entendían sus deberes y derechos recíprocos (Uribe-Uran 2016, 5).

El autor encuentra que en Nueva España y Nueva Granada[2] las mujeres eran más proclives al asesinato del esposo, y que en España las mujeres cometían más asesinatos que los hombres a causa de relaciones extramaritales. Estos actos violentos no eran necesariamente en defensa propia. La evidencia permite al autor afirmar que el asesinato del esposo "no puede ser explicado por el supuesto confinamiento de las mujeres a la esfera doméstica (dentro de la cual supuestamente se vieron obligadas a elegir a sus víctimas). Por el contrario, si muchas mujeres mataron a sus esposos fue precisamente debido a una conducta extradoméstica y a encuentros públicos" (Uribe-Uran 2016, 5).[3] Es decir, las mujeres no estuvieron confinadas al espacio de lo doméstico y más bien fueron actoras comerciales, económicas, sociales, culturales, religiosas, es decir, su espacio de acción no fue únicamente la casa y la iglesia, sino la calle, el mercado, la hacienda, el obraje, las ventas callejeras, las pulperías, etc.[4]

El análisis de los casos de violencia y asesinato de la pareja en la Nueva Granada, especialmente de las mujeres a sus esposos, revela, según Uribe-Uran (2016, 206-207), altos niveles de agresión y de violencia entre esposos y esposas, y aunque ciertamente las mujeres fueron víctimas predilectas de esa violencia, tampoco fueron actoras silenciosas y abnegadas. Por el contrario, fueron desafiantes y estaban dispuestas a contrarrestar la violencia de sus parejas; lo hacían al huir del hogar; para responder a las ofensas;

2 Para una versión previa de su argumento, ver Uribe-Uran (2001).

3 Todas las traducciones del inglés al español han sido elaboradas por la autora.

4 Ver Gauderman (2003) y Black (2010) para el caso de Quito.

en resistencia a las restricciones de movilidad; con relaciones extramaritales; e, incluso usaban cuchillos, palos para atacar a sus esposos maltratadores y, en hechos no tan extraños, asesinarlos.

Por otra parte, cuestiono el carácter doméstico atribuido a las mujeres de la América española, según el cual el mundo de las mujeres habría estado caracterizado por el recogimiento y la dedicación a los cuidados del hogar, de la familia, del esposo, padres, hermanos y hermanas. La violencia y los crímenes de la época más bien demuestran que la casa estuvo conectada con la calle, y que esta implicaba no solo la iglesia y el mercado, sino también un espacio más amplio que incluía las pulperías, las chicherías, las fiestas, los festivales populares, las casas de los vecinos, lo cual permitía la interacción de las mujeres con un mundo social más amplio (Uribe-Uran 2016, 208-209) y el establecimiento de relaciones que podían ser utilizadas para enfrentar las agresiones maritales.

Como señalé en el capítulo sobre el concubinato, las casas, los hogares no necesariamente estaban constituidos, al menos en Quito, por residencias unifamiliares, sino que ellas albergaban a distintas familias, incluidas las de las personas dedicadas al servicio. Esta proximidad vecinal podía permitir la intervención favorable o contraria de los vecinos hacia las mujeres en las disputas maritales. En todo caso, las personas cercanas a la casa y el barrio se convertían en testigos de las incidencias familiares.

En la misma línea, Von Germeten (2013) analiza casos de violencia en Cartagena de Indias desde 1600 hasta 1800 aproximadamente, y considera que tanto la legislación eclesiástica como la secular, basadas en una moralidad religiosa, fueron el modelo para las jerarquías sociales y de género; sin embargo, estos discursos modelo acerca del comportamiento sexual y la práctica diaria concreta tenían una gran diferencia (2013, 10). Se cuestiona la tradición historiográfica que ha enfatizado el análisis de las incontables regulaciones legales vigentes para llegar a conclusiones sobre el carácter patriarcal y sobre el control sexual de las mujeres, ejercido por las autoridades eclesiásticas y seculares. En el caso de la Real Audiencia de Quito, el concubinato de hombres y de mujeres no responde a ese patrón.

Su propuesta sitúa a las mujeres como actoras, como personas no únicamente sujetas a relaciones coercitivas, sino dispuestas a litigar, a defen-

derse, y sobre todo a vivir la sexualidad: "El énfasis en los códigos judiciales masculinos o en la retórica literaria masculinizada con respecto a la sexualidad femenina puede borrar la existencia del deseo femenino" (Von Germeten 2013, 11).

Un elemento unido al análisis de las prácticas sexuales de hombres y mujeres en las ciudades americanas del imperio español, según la autora, es el concepto de honor. Este elemento central en la construcción de las relaciones sociales, económicas y políticas, más allá de la prescripción, fue construido en relación con otras variables y de acuerdo con los distintos niveles sociales, de estatus y de raza. Según Von Germeten, los códigos de honor recibían atención ligera por parte de los hombres. Por el contrario, basaban más su sentido de honor en el linaje, en la apariencia personal y en la reputación.

> Una faceta crítica para entender el honor de España y de la América española es el concepto de "público y notorio. Este mundo público contrasta con un dominio privado habitado solo por la familia, los amigos más íntimos, y el servicio doméstico. Si cualquier lado de un caso quería armar un argumento sobre el honor individual, tanto la defensa como el demandante tenía que acudir a los juicios del mundo de lo público y notorio fuera del hogar porque era la reputación comúnmente conocida y no sus obras privadas, lo que determinaba su honor (Von Germeten 2013, 12).

Así, si los parientes, amigos íntimos y el servicio doméstico conocían de algún acto ilícito, este no tenía relevancia para la reputación y el honor. Por ello, todos los testigos llamados a declarar proclamaban sus testimonios como verdaderos, y que el acto perseguido era público y notorio.

Las ofensas en contra del honor provocaban reacciones violentas por parte de los hombres, ya fuera contra hombres o contra mujeres, y tenían relación con la conducta sexual, la reputación sexual de las esposas, las hijas y las esclavas; se cuestionaba quién mantenía el control sobre las opciones sexuales. Este tipo de disputas, que podían reducirse a asuntos triviales sobre el honor, se conectaron "con temas políticos imperiales, la jurisdicción competente, amenazas de poderes externos e importantes opciones sobre cómo España quería regir su imperio" (Von Germeten 2013, 55).

Vale decir que la reacción violenta a actos relacionados con el honor, o sea, la expresión del enojo y la ira tanto en la calle como en las cortes, expresiones que muchas veces llevaron al homicidio, se consideraba como un despliegue para mantener o confirmar el estatus o reputación perdida; "emociones que se veían como una respuesta emocional masculina apropiada en situaciones particulares. Y más bien, no responder con rabia o ira a los insultos tocantes al honor era visto como bizarros, inmorales y de descrédito personal" (Von Germeten 2013, 55). Estos despliegues de rabia tenían también que ver con el establecimiento de "límites de las relaciones entre iguales y las clasificaciones y el trato esperado por parte de los inferiores, es decir se trataba de una importante demostración de jerarquía social" (Von Germeten 2013, 55).

Ahora bien, en los casos que esta autora presenta sobre reacciones violentas a acciones o expresiones referidas al honor de un hombre, lo que queda claro es que, en muchas ocasiones, la supuesta afrenta al honor de un hombre y su procesamiento, ya fuera en las cortes locales o en las de Bogotá, sirvieron de excusa para fines políticos. Así, por ejemplo, un mercader de ascendencia portuguesa fue acusado de ofender el honor de su prima casada, y el marido buscó venganza, conflicto que se resolvió con una pequeña multa al esposo y el destierro definitivo del supuesto ofensor de los territorios del reino. El momento de la disputa coincidió con las ásperas relaciones entre Portugal y España (Von Germeten 2013, 55).

En otro ejemplo que presenta la autora sobre el abuso y la tortura ejercidos por un amo a una esclava, se evidencia que el caso pone en competencia a las distintas jurisdicciones, el gobernador y el Santo Oficio de la Inquisición. Mientras el gobernador protegía a la esclava de los abusos de su amo, los funcionarios del Santo Oficio protegían a un empleado de baja escala, quien, por celos de las relaciones sexuales de su esclava, llegó a cometer abusos de tortura. Sin embargo, los celos de un empleado de la inquisición no podían aparecer como motivo para el maltrato, pues el honor de un hombre hispano se vería rebajado; por tanto, se alegó que la esclava mentía sobre los abusos. En todo caso, el argumento es que, si bien la ira y la rabia eran reacciones aceptables en defensa del honor, este tenía códigos de actuación y la excesiva tortura no cabía, menos aún por celos de una esclava (Von Germeten 2013, 60-69). Por consiguiente, el honor fue

un concepto maleable, ajustable y directamente relacionado con la política local y con las circunstancias sociales del momento.

La reacción de rabia e ira como excusa para el homicidio de la esposa es el caso que Villa Flores y Lipsett-Rivera (2014, 2) utilizan para ilustrar el inicio de su argumento sobre cómo las emociones son una construcción cultural que tiene un tiempo y un lugar. En el caso de la Nueva España, estas emociones mostraban un particular contexto que reflejaba la herencia hispánica y la influencia de instituciones como la Iglesia católica, el sistema legal y la monarquía. La justificación de la ira, según Von Germeten, como excusa para el asesinato y como elemento para la defensa se inscribía en un contexto social y cultural específico que al mismo tiempo entendió y justificó esas emociones. Más aún, estas emociones no eran parte de la agencia personal ni sentimientos personales, sino que se conceptuaron como algo que sucedía por fuera de la voluntad personal: "Frente a un juez, los acusados a menudo explicaban sus acciones aduciendo haber sido 'consumidos por los celos', 'preso de la ira', o 'paralizado de miedo'; de esta manera, las emociones consideradas como algo externo sirvieron para la justificación de las conductas y para mitigar las penas o sentencias" (Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 2).

No obstante, no se trata únicamente de observar cómo los acusados o los litigantes entendían y manejaban las emociones frente a los jueces para su provecho; se trata más bien de situar las emociones en un contexto más amplio que permita conectarlas con las instituciones y comprender las relaciones sociales, económicas y culturales de un determinado momento histórico. Esta conexión permitiría, además, explicar "la dinámica de la dominación colonial, al relacionar las relaciones de poder con las maneras en que las emociones fueron canalizadas de forma aceptable, fueron usadas para marcar las diferencias y para crear un sentido de comunidad o para acentuar las divisiones sociales" (Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 3). Para los autores, estas formas fueron particularmente mexicanas, a pesar de las similitudes que puedan presentar con lo sucedido en otros lugares y en otros tiempos.

La perspectiva central del argumento de estos autores es considerar el rol de las instituciones y de las autoridades coloniales en la canalización de

la aceptabilidad de las emociones; es decir, se remarca el rol de la Iglesia, de las enseñanzas eclesiásticas, las leyes y las autoridades coloniales en la forma en que las emociones podían ser expresadas para distintos fines, tanto personales como sociales. A pesar de este énfasis, se reconoce también la agencia emocional de los actores a partir del concepto de "comunidades emocionales, esto es, grupos sociales que se adhieren a las mismas normas de expresión emocional y valoran –o devalúan– las mismas emociones o las relacionadas" (Rosenwein 2002, citado en Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 7). Es decir, la misma persona forma parte de comunidades emocionales como la familia, el monasterio, las iglesias, las cortes, la comunidad, simultáneamente. Por lo tanto, si bien puede haber un código emocional principal, los sujetos coloniales se mueven en ambientes diversos con distintas claves de expresión emocional que se superponen, coexisten, chocan o conviven (Villa Flores y Lipsett-Rivera 2014, 8).

En esta línea de argumentación se inscribe el trabajo de Lipsett-Rivera sobre la actuación de hombres y mujeres de México entre 1750 y 1850 cuando sienten celos. Ahora bien, sentir celos o ser celoso no son emociones o un sentimiento que esté claramente identificado en el lenguaje utilizado en la documentación analizada por la autora. Por tanto, propone analizar las maneras en que los celos están subsumidos en el discurso en un determinado tiempo y lugar, y cómo los celos son vistos por quienes los sienten y por quienes los enfrentan, es decir, jueces, abogados, víctimas y testigos. Los casos que utiliza son aquellos que mencionan los celos como el motivo para crímenes violentos,[5] además de literatura prescriptiva: libros de etiqueta y moralidad (Lipsett-Rivera 2014, 68).

Ahora bien, los casos analizados le permiten a Lipsett-Rivera asegurar que la emoción y la reacción ante la certeza o posibilidad de la presencia de otro u otra en la relación de una persona era neutral en cuanto al género, es decir, tanto hombres como mujeres sentían celos y reaccionaban ante estos de manera similar; pero lo que no era neutral, según la autora, fue el precio que se pagaba por los celos: las mujeres sufrían la violencia

[5] La infidelidad de la mujer podía ser castigada por el esposo traicionado con el asesinato de la esposa y de su amante de acuerdo con las Leyes de Toro; sin embargo, varios canonistas recomendaban no usar la violencia para resolver las infidelidades maritales.

de los hombres y también de las mujeres, pues cuando ellas reaccionaban no atacaban a sus maridos, sino a las amantes. En el caso de homicidios, las mujeres asesinaron a mujeres, mientras que los hombres asesinaron a mujeres en la mayoría de los casos y en pocos casos a otros hombres (Lipsett-Rivera 2014, 68).

Los celos de los hombres no solo se dirigieron hacia sus esposas, sino también hacia sus "amasias", es decir hacia las mujeres en relaciones extramaritales. Más aún, la autora sostiene que la amenaza de abandono o el abandono mismo de la amante, provocaba mayor reacción en los hombres, y atribuye esta conducta masculina a la necesidad de acceso exclusivo a las mujeres. Es decir, no solo se veían movidos por los celos sino por la inseguridad de la pérdida de poder y control. El "derecho" que supuestamente poseían los hombres sobre las "amasias" se deriva del hecho de que las sustentaban económicamente, con dinero, comida, a veces joyas y vestido; por tanto, se traslada el "deber" marital a las relaciones extramaritales y, en consecuencia, se espera la conducta apropiada de las mujeres, es decir, fidelidad, en este caso (Lipsett-Rivera 2014, 77).

En cuanto a las mujeres, los celos provenían de la infidelidad de los esposos o de los prometidos. Por tanto, para la autora hay una diferencia importante con los hombres, pues mientras ellos protegían tanto las relaciones formales como las informales, las mujeres solo lo hacían con las formales. Los canales que utilizaban las mujeres para enfrentar los celos eran más amplios: no únicamente la violencia, sino que recurrían a sacerdotes, padres, consejeros legales para que los novios o esposos mantuvieran su palabra de casamiento o renunciaran a las relaciones extramaritales, respectivamente. La autora afirma, además, que los hombres tenían más posibilidades de enterarse de las conductas sospechosas de esposas y amantes porque "las calles eran su ambiente natural", mientras que para las mujeres era la casa ese "lugar natural", por tanto, no tenían acceso a la información sobre la vida de los hombres sino aquella que se limitaba a las redes construidas al interior de la casa (Lipsett-Rivera 2014, 80).

La ausencia de las mujeres en la calle y su reclusión en el ámbito de la casa y del hogar es una propuesta ampliamente debatida a lo largo de los estudios historiográficos; la separación tajante entre espacio público

y espacio privado para ubicar a hombres y mujeres ha sido ampliamente cuestionada.[6] Una posición opuesta a la de Uribe-Uran.

La autora concluye que, si bien hombres y mujeres sentían celos había diferencias en las formas de reaccionar y de actuar frente a ellos. Pero que, en todo caso, las mujeres eran víctimas de esas reacciones, tanto cuando eran agredidas por hombres, como por mujeres. Los hombres violentaban a las mujeres por celos de otro hombre, no agredían al hombre, y las mujeres atacaban a las mujeres y no a los hombres, esposos o novios o aun amantes (Lipsett-Rivera 2014, 80).

Si bien el artículo de Lipsett-Rivera intenta analizar cómo una emoción provoca una respuesta violenta, los celos, en su texto se preocupa más por encontrar las diferencias entre hombres y mujeres antes que permitir que los actores y actoras hablaran de esas emociones. A lo largo del texto, a pesar de que se propone analizar las emociones, no es posible percibirlas por parte de quienes las sintieron en su momento. Parecería que la autora confunde o entrelaza dos instancias distintas: la infidelidad y los celos. Mientras la primera es un acto punible, los segundos son sentimientos, dos campos que analíticamente no pueden ser confundidos. Con certeza la infidelidad provoca celos o podría provocarlos y las parejas traicionadas no reaccionaban hacia ellos solamente con violencia, sino más bien adoptaban decisiones como acudir a las cortes, el abandono, la reclusión, etc.[7]

Bird, en su análisis sobre demandas de divorcio y anulación presentadas en la Nueva España, demuestra cómo la violencia fue una causa importante en las querellas que presentaron las mujeres con miras a obtener el divorcio o la anulación de sus matrimonios. El entorno violento, los malos tratos físicos, las amenazas de muerte, a más de no prestar los medios para la alimentación, la vivienda y demás medios de subsistencia es calificado

6 Solo para el caso de Quito, ver Gauderman (2003), Black (2010). Sin embargo, hay una amplia bibliografía al respecto.

7 Guiomar Dueñas-Vargas (2015) analiza cómo para el siglo XIX en la Nueva Granada se pone en evidencia en las relaciones sentimentales entre hombres y mujeres, lo que ella denomina "amor romántico". En todo caso, su trabajo hace referencia al análisis de las emociones como elemento de la vida privada y subjetiva, pero también en conexión con las construcciones culturales, políticas y económicas del momento.

por las mujeres como "mala vida". Esta mala vida, este permanente maltrato no estaba precisamente fundamentado en los celos, o en la sospecha de infidelidad de las esposas (Bird 2013, 288).

Los malos tratos podían iniciar por causas domésticas, por supuestas malas conductas de las esposas, o por algo tan simple como el "carácter" violento de los hombres, pero también los hombres justificaban sus abusos basados en su "derecho" a "corregir" a las mujeres, derecho que los jueces eclesiásticos defendían hasta un cierto nivel, pero cuyos abusos sancionaban (Bird 2013, 238).

Otro elemento que despertaba la violencia era el incumplimiento del "deber" marital, es decir, la resistencia al acto sexual por parte de las mujeres. Este deber estaba asociado con el apoyo económico y el buen trato. Las mujeres podían negarse a mantener relaciones sexuales con sus esposos justamente debido a los malos tratos y, en ocasiones, debido a la diferencia de edad entre esposo y esposa (Bird 2013, 241).

En todo caso, la violencia enfrentada por las mujeres no era vivida pasivamente. Las demandas de divorcio y anulación son una prueba de ello, aunque estas fueran solo algunas de las estrategias que usaron las mujeres para dejar esos entornos violentos. Las demandas podían estar precedidas o sucedidas por otros alegatos hechos ante distintas autoridades tanto seculares como eclesiásticas, en las cuales se buscaba solución a la violencia. Si esos intentos fallaban, se acudía a otro, incluyendo el abandono del marido violento. A estas estrategias variadas, Bird las denomina *forum-shopping*, es decir, acudir a distintas instancias hasta hallar una solución (2013, 268).

La anulación del matrimonio y el divorcio eran una opción para salir de malas condiciones de vida, pero constituían, al mismo tiempo, un riesgo. Si el dictamen judicial era a favor del esposo, entonces, la demandante se vería condenada a regresar a hacer vida con su marido, quién sabe si en condiciones aún peores que las anteriores, pues, como sostiene Bird, muchos hombres demandados por divorcio o anulación lo asumían como un reto a su masculinidad. Sin embargo, algunas mujeres aceptaban este riesgo y demandaban (2013, 270-271).

Los juicios de divorcio o anulación que analiza este autor fueron iniciados por mujeres, y "todos ellos están repletos de ejemplos de intensa, salva-

je violencia" (Bird 2013, 288); una violencia que implicaba altos índices de maltrato físico, golpes con objetos contundentes, atadura a palos, azotes, etc., los cuales estaban considerados dentro de una conducta violenta, supuestamente permitida y actuada por los hombres como "natural". Otro grado de violencia fueron las amenazas con cuchillos, navajas, espadas y la misma lesión con estos instrumentos. Y, un nivel mayor, que implica la muerte de la esposa o pareja. Según un testimonio que analiza Bird, el esposo demandado defendía que nunca llegó a agredir a su esposa hasta la muerte (2013, 287).[8]

De todas maneras, la sospecha de la infidelidad de las mujeres, los celos, generaban respuestas altamente violentas en los hombres de la Nueva España. Esta violencia, además, se expresaba en distintas partes del cuerpo de las mujeres; algunos lo hacían en la cara, otros en el estómago y vientre y otros en el busto, como formas de demostrar su control sobre el cuerpo femenino. Pero, los celos provocaban también la violencia femenina, tal como lo establece Lipsett-Rivera (2014), aunque no llegaba a los niveles masculinos (Bird 2013, 290-296).

Ahora bien, Bird argumenta que las amenazas de muerte por parte de los hombres, las cuales se quedaban en eso, amenazas, fueron una clase de actos rituales, pues en la mayoría de los casos siempre intervenía un tercero que entraba en escena e impedía el asesinato. "Esto significa que los esposos que hacían el show de intentar asesinar a sus esposas, sin llevar a cabo la amenaza, se involucraban en una especie de postura machista que no tenía consecuencias permanentes" (2013, 299).

Por otra parte, las mujeres aprovechaban la sobreposición de jurisdicciones entre las diferentes autoridades legales para lograr éxito en sus demandas; en México, como en otras ciudades coloniales, el confuso sistema legal y el sistema de fueros, permitió a las mujeres acceder a las autoridades seculares o a las eclesiásticas a través del *forum-shopping*, es decir, acudir a varias instancias con el fin de conseguir sus objetivos (Bird 2013, 302).

[8] Para un análisis sobre los casos de divorcio y nulidad en Lima entre 1650-1700, ver Lavallé (1986).

Otra forma de violencia ejercida sobre las mujeres fue la verbal, la cual era tomada en serio en las cortes eclesiásticas, pues se consideraba una ofensa al bienestar social, emocional y espiritual de las mujeres. Generalmente, los insultos se referían a la pureza sexual y a la castidad de las esposas y parejas, y cuando estos se expresaban en forma pública, podían generar respuestas de las autoridades pues creaban escándalos públicos y entonces se justificaba la acción legal (Bird 2013, 311).[9]

En resumen, Bird propone que acudir a las cortes seculares o eclesiásticas podía ser un riesgo para las mujeres que buscaban salir de entornos violentos, de matrimonios en los que recibían "mala vida"; no obstante, muchas de ellas corrieron ese riesgo y aprovecharon la superposición de jurisdicciones y los fueros para su beneficio. La violencia era tolerada hasta un cierto punto; cuando las mujeres percibían que el maltrato físico, emocional, económico superaba ciertos niveles, agenciaban su forma de salir de esos agravios.

Bianca Premo propone buscar en las cortes de España e Hispanoamérica la producción de la Ilustración. Su argumento nace del objetivo de descentralizar la Ilustración como un producto noreuropeo que excluía tanto a España como a sus virreinatos y audiencias en la América española. Para ello, argumenta que el

> movimiento de la Ilustración de hecho ocurrió en las colonias españolas, vivificado en los enredos y discordias cotidianas que los sujetos coloniales presentaban de manera creciente ante los jueces reales… argumenta que los litigantes ordinarios, y muchas veces iletrados, de la América hispana, y no sus representantes legales, estuvieron entre los más sorprendentes y habilidosos practicantes legales (Premo 2017, 2-3).

La ascendente cantidad de juicios que estos actores llevaron a las cortes contra los esposos, los amos y los señores étnicos durante el siglo XVIII demuestra que se ponía en práctica una nueva cultura legal basada en nociones de la ley para desafiar la cultura legal tradicional, basada más en nociones de justicia.

[9] Sobre el caso del divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México durante el siglo XVIII, ver Dávila Mendoza (2005).

Estos litigantes ponían en práctica la Ilustración solo con el hecho de ir a la corte, porque al hacerlo retaban a un orden establecido y apelaban a un sistema de derechos y de reglas, es decir, a la ley, lo que suponía subvertir el orden jerárquico colonial. En estos juicios que los subordinados presentaban a las cortes se hacían presentes nociones abstractas tales como derecho natural, libertad, mérito; no obstante, "más que una filosofía, la cultura orientada hacia la ley fue una práctica, un set de acciones repetitivas empíricamente observables alrededor de la decisión de usar los tribunales civiles imperiales para resolver las disputas". Las personas litigantes de estratos inferiores al entrar en las cortes y litigar estaban asumiendo un rol que solamente estaba destinado a los letrados, a las personas de élite y hombres blancos noreuropeos (Premo 2017, 3) y en esta medida ponían en práctica la Ilustración. El objetivo de Premo son justamente aquellas personas que practicaban, que vivían la Ilustración.

Las dicotomías fundantes de la Ilustración habrían sido la literacidad frente a la oralidad, la materialidad frente a la abstracción, lo español frente a lo nativo, de Occidente y el resto, dicotomías ampliamente formuladas y discutidas para el caso de América Latina por Ángel Rama.[10] Frente a esta postura, Premo propone mirar el contenido de los juicios, pero además se pregunta cómo llegó el contenido a esas páginas y cómo estas se constituyeron en un archivo. Es decir, los sujetos coloniales iletrados y otros letrados, habitan estos archivos porque su palabra fue escrita, porque sus reclamos orales fueron impresos por otros, lo que les permitió interactuar con la ley, es decir, establecer una interacción social entre litigantes, escribanos legales, representantes y jueces (Premo 2017, 10).

[10] En relación con la discusión sobre la preeminencia de la oralidad frente a prácticas escriturales entre los pueblos andinos contemporáneos, Salomon y Niño-Murcia (2011) plantean que se trata de una supra generalización y su objetivo es demostrar, a través de un estudio de caso, cómo las formas escritas han estado presentes desde épocas muy tempranas. Para ello, cuestionan los conceptos tradicionales de alfabetismo y analfabetismo (*literacy-non literacy*) y más bien, dirigen su mirada etnográfica, histórica y lingüística hacia las formas menores de esas prácticas escriturales. Proponen la adopción de una "etnografía del grafismo" o de la escritura (2011, 407) y asumen que alguna forma de literacidad existe cuando la gente usa un conjunto de signos más o menos estandarizados para codificar información, es decir, para formar prácticas de literacidad. Véase también Rappaport y Cummins (2012).

En este contexto, Premo se pregunta también sobre quién escribe los litigios que luego constituyen un archivo, es decir, los agentes, los conocidos amanuenses, redactores y transcriptores invisibles de las palabras; también se pregunta para quién escriben estos agentes, estos amanuenses. Dicho cuestionamiento la lleva a afirmar que su historia es desde abajo hacia arriba y, en esa medida, ver la Ilustración como un movimiento de doble construcción: desde el gobierno de los Borbón con sus medidas de control social pero también como una práctica popular (Premo 2017, 12).

Los juicios civiles en las cortes, y su incremento durante el siglo XVIII en cinco ciudades de España, México y Perú, son para Premo una comprobación de "la particular y creciente importancia del mundo secular para los litigantes ordinarios y de las formas en que los mismos actores muchas veces establecían la jurisdicción real en contra de las tradiciones de la Iglesia" (Premo 2017, 12).

Estos puntos de partida se constituyen en núcleos argumentativos de la autora: la Ilustración fue un proceso gradual y variable, visible de cómo, dónde y por quién la Ilustración fue vivida. La ilustración no fue recibida por la América española, sino producida en ella (Premo 2017, 13). Y este proceso toma forma porque los sujetos imperiales "empezaron a imaginar la ley como un dominio separado de las relaciones sociales heredadas, y más bien como un ámbito de acción centrado de manera creciente en la Corona", a través de apelaciones que hacían referencia a derechos naturales antes que a la ley natural, apelaciones en contra de las autoridades de un mundo jerárquico y a través de la invocación de nociones como la libertad y de una tradición legal, todo lo cual creó una cultura orientada hacia la ley, en contraposición con una cultura legal centrada en la justicia (Premo 2017, 15).

En este contexto, Premo analiza el uso que las mujeres hicieron de las cortes durante el siglo XVIII. Las mujeres enjuiciaron por mal trato, alimentos, divorcio y anulación de matrimonios, y si bien al inicio del siglo hubo cierta tendencia a mantener una cultura orientada hacia la justicia, desde mediados del siglo las mujeres dejaron de acudir exclusivamente a las cortes eclesiásticas o a la mediación de los curas, y empezaron a ir a las cortes civiles y criminales, sin que esto significara una ruptura en la prácti-

ca legal de las mujeres entre una y otra jurisdicción. Por el contrario, como apunta Bird, las mujeres juegan entre distintas jurisdicciones, entre la secular y la eclesiástica. Tampoco se trata de que las mujeres abruptamente adoptaran una cultura orientada hacia la ley (*law-oriented culture*), en remplazo de una cultura orientada hacia la justicia (*justice-oriented culture*), sino que sus apelaciones combinaban las dos subjetividades, como sujetos civiles y como sujetos católicos (Premo 2017, 121-122).

Sin embargo, la presencia de las mujeres en las cortes apelaba a la naturaleza contractual del matrimonio y ya no a la debida subyugación hacia el marido; en esta medida, los alegatos hacían referencia cada vez más a nociones de derechos naturales, derechos que las posicionaban como agentes legales, "cuya subjetividad descansa más allá del matrimonio, con el rey". La idea de la autopreservación, del bienestar individual, situaba a estas mujeres como individuos sujetos de derechos y, por tanto, ninguna ley podía obligarlas a someterse a la autoridad tiránica en el hogar (Premo 2017, 122).

El argumento a destacar de Premo es que esta agencia, esta actividad femenina de las mujeres urbanas de las ciudades en España y en Hispanoamérica produjo Ilustración desde abajo y desde las colonias, pues lo que alimentaba el ejercicio legal no fue solamente un cambio en la política real o en la difusión de nuevas filosofías legales, sino la argumentación de la autopreservación, salir de la "mala vida", la libertad, el uso de las cortes, de los procedimientos legales sobre la representación legal (Premo 2017, 123).

Ahora bien, Premo constata que la actividad legal de las mujeres en las causas civiles fue más limitada en áreas rurales que en áreas urbanas, sin embargo, su presencia fue más significativa en las causas criminales. La diferencia importante entre las causas civiles y las criminales es que en las primeras el litigio se iniciaba a partir de la acción de un acusador o una acusadora, mientras que, en las causas criminales, muchas fueron iniciadas "de oficio", las autoridades podían perseguir delitos relacionados con las mujeres, con la familia, con el matrimonio, acciones que estuvieron a merced de la discreción de los jueces y de las nociones de orden público. Por tanto, estas acciones iniciadas "de oficio" no necesariamente incluían a las mujeres como litigantes o acusadoras, sino más bien como víctimas y, en este sentido, no como sujetos civiles. Dada la discrecionalidad de los jueces

y estas nociones de orden y moral públicos, la cultura legal detrás de estas causas sería la de la justicia, antes que la de la ley (Premo 2017, 128-29).

Esta cultura legal significó, además, que muchas mujeres iniciaran "pleitos", lo cual no necesariamente implicaba el inicio de una causa; las mujeres dirigían peticiones y declaraciones a las autoridades en contra de sus maridos como una forma de presionarlos hacia un cambio de conducta, la restitución de propiedades, o para finalizar un amancebamiento, pero no para enjuiciarlos civil, penal o eclesiásticamente. Estas prácticas implican que las mujeres acudían a una gama diversa de jueces y autoridades con el fin último de arreglar sus disputas de acuerdo con nociones de armonía, de justicia, de honor, y "como corresponde a "derecho". Pero, para Premo, este derecho no tiene la misma connotación que derechos, y más bien, las frases tales "como mas conviene a mi derecho", "como mas ha lugar en derecho" –presentes en la mayoría de las quejas presentadas en las cortes– "transmiten que la justicia podría residir en muchos lugares y producirse a partir de las interacciones fluidas entre mujeres, hombres y una gama de figuras de autoridad" (Premo 2017, 136).

Esta cultura legal cambia para mediados del siglo XVIII. A medida que las litigantes entraban en las cortes seculares, una cultura legal más formal empezó a presionar sobre las prácticas anteriores. Esta forma de vivir y actuar la ley implicó, por ejemplo, concebir el matrimonio como un acto contractual entre civiles, a más de su carácter sacramental, lo cual involucró ciertos deberes y derechos y, al mismo tiempo, un duelo permanente entre la Corona y la Iglesia, pero que, además, forjó una "subjetividad jurídica civil específica, una que comenzaron a ejercer sin profundas prehistorias y apelaciones previas a las autoridades comunitarias o jurisdicciones múltiples" (Premo 2017, 138).

En este sentido, las mujeres buscaron formalizar los pleitos, mantener las querellas a pesar de los intentos de arreglos "extrajudiciales", que hubiese sentencias. Al hacerlo, también cambiaron los términos de las demandas: las relaciones de autoridad se tornaron en potenciales lazos de opresión (Premo 2017, 146); las palabras cambiaron de sentido y antes que ser solo expresiones formularias, desafiaban un orden jerárquico y patriarcal: así, despotismo, tiranía, sedición, barbarie, entre otras, son palabras que

poblaron los folios de los enjuiciamientos, especialmente hacia finales del siglo XVIII. Por lo demás, estas palabras daban cuenta de nociones apegadas a los derechos y a la ley, especialmente al derecho de autoprotección y al derecho a la libertad frente al despotismo y maltrato de los maridos (Premo 2017, 147).

Por su parte, las mujeres buscaron imponer obligaciones contractuales a los esposos y, por tanto, descolocar la jurisdicción de la Iglesia sobre los temas maritales; así, por ejemplo, se secularizaron las peticiones de alimentos y la obligación de los esposos de cubrir los costos legales de las querellas que las mujeres presentaban contra ellos. Esta tendencia a la demanda por alimentos se reforzó cuando se promulgó la Real Cédula de 1787, la cual determinaba que estas causas serían jurisdicción real y no eclesiástica para el caso de las Indias. De esta manera, se desvinculaba la protección de las mujeres del ámbito eclesiástico y de la opción de presentar o no juicios de divorcio o anulación y, en consecuencia, las mujeres disponían de la opción de escoger no solamente al abogado o consejero legal, sino también ante qué jueces presentar sus denuncias. Esto permitía a las mujeres optar por la jurisdicción civil, bajo el entendido de que esta impartiría justicia de manera imparcial, aun impersonalmente, al negar, de hecho, las formas extrajudiciales que en muchos casos les habían sido perjudiciales debido a las redes de relaciones de los esposos (Premo 2017, 146-154).

Finalmente, entonces, "¿cómo se conectan estas prácticas vividas por las mujeres con la Ilustración como un movimiento histórico específico?". Para la autora, "entre las muchas características en estas discordias y enredos que los marcan como Ilustración, algunas sobresalen, en particular su ordenación de nuevas nociones de derechos naturales, la confianza en nuevas epistemologías del derecho y su participación en procesos más amplios de secularización" (Premo 2017, 154). En concreto, el proceso implicaba la apelación a los derechos naturales conectada con nuevas formas de conocer y argumentar sobre la ley; esto se produce por la secularización, que no tiene relación con dejar la religión sino con que el matrimonio se trasladaba hacia el ámbito secular; no quiere decir tampoco que se dejaba de lado el ser sacramental, pero sí que se abría la posibilidad de construir otra forma de identidad, una más categórica que relacional; la primera

más atada al mundo moderno y la segunda a la modernidad temprana. La preeminencia de la autoridad real sobre la Iglesia dotó a las mujeres de una nueva fuente para la construcción de una individualidad legal constituida por derechos y no en la autoridad moral de la fe (Premo 2017, 155-157). Las políticas reales tenían que ver con este proceso, pero no debían ser vistas como la causa; las mujeres de la América hispana impulsaron este proceso invocando los derechos y la necesidad de defender estos derechos en las cortes (Premo 2017, 158).

En resumen, el análisis de los juicios presentados en cortes civiles o eclesiásticas ha llevado a la producción de una serie de interpretaciones sobre cómo se vivían las relaciones entre hombres y mujeres, especialmente, pero estas relaciones estaban siempre conectadas con las formas de gobierno imperantes en cada uno de los periodos históricos analizados. Así, desde Herzog hasta Premo, las mujeres no son solo víctimas de la violencia o de un orden patriarcal, sino que supieron moverse entre las distintas jurisdicciones y buscaron salir del maltrato y de las relaciones de opresión.

Las mujeres litigan

Es 1718, Domingo Fernández Gudiño, en nombre de Agustina Velez de Aguilera, litiga en contra de su marido, Diego Suárez de Figueroa, contador oficial de la Real Casa de Quito, por alimentos y por litisexpensas mientras dura el litigio presentado sobre la posesión de unas casas y una hacienda. Agustina pide mil pesos por "corresponder a su calidad, además de casa donde vivir durante el litigio; y asimismo las litisexpensas para esta causa". Agustina ha sido repudiada por su marido. Posteriormente, habla sin intermediación y relata que su marido la ha repudiado y la tiene "separada del consorcio matrimonial" sin otro motivo que "conforme a derecho defendiese los bienes conocidos mios",[11] pues en una visita de la Real Casa

[11] "Las Siete Partidas, basadas en la ley Romana y la canónica, también fueron compiladas en el siglo trece y formularon los lineamientos referentes a la dote nupcial. Tanto el Fuero Juzgo como las Partidas se convirtieron en las bases de las Leyes de Toro, promulgadas en 1505. Las Leyes de Toro pusieron especial atención al estatus de la mujer en la sociedad

hecha por un juez, estos bienes fueron embargados por error "por ser estos bienes propios mios", y luego su esposo quiso venderlos para pagar la sucesión en el oficio de contador de uno de sus hijos, y como Agustina ha continuado con "sus legítimas defensas ha concebido odio e indignación contra mi".[12]

Este odio e indignación se traduce en una carta de repudio que el marido escribió a Joan Suarez de Figueroa, en la que advertía a su esposa que no llegue a su casa, pero ella por "hallarme sin culpa y aconsejada por personas religiosas y por obviar tan grave escándalo", llegò a la casa de su marido. El hijo de su esposo, don Miguel, con el consentimiento de su padre, arma una gavilla de gente armada para "expelerme de dicha su casa y executar el divorcio a fuerza de armas"; gente con espadas, dagas, rodelas y demás que no puede hacer efectivo el desalojo porque Agustina ha sido prevenida y cuenta con el apoyo de su yerno y de otras personas que la visitan en ese momento. Agustina no sale de la casa matrimonial y su marido no llega a ella, así que luego de varios días, ella decide dejar la casa e irse a la suya propia, ante lo cual querella tanto a su marido como a la gavilla que intentó desalojarla, y a su esposo le litiga por alimentos. Además, pide que se reciba información de su marido para que explique el porqué del repudio "tan escandaloso y libre" y ya que el repudio no se debe a su conducta, "no me inquiete ni a mi ni a mis bienes dejándome usar de mi derecho en la defensa de ellos, sin perturbarme en mi posesión durante el litigio".[13]

La provisión emitida dicta que el marido vuelva a hacer vida maridable con su mujer en el término de tres días o que, al cabo del mismo tiempo, explique las razones del repudio. Esta provisión fue expedida por la autoridad eclesiástica. A continuación, Agustina solicita que se le provea de

española. Este cuerpo legal delinea las capacidades legales de las mujeres; las dimensiones de la autoridad de los maridos; y las reglas sobre la propiedad en común, la herencia, la dote y la contribución del novio al matrimonio (arras)" (Gauderman 2003, 33).

[12] ANE, Matrimoniales, caja 1, expediente 11.

[13] La dote, como lo señala Gauderman (2003, 33), "era la base del patrimonio de la esposa, y aunque fuese administrada por el esposo, permanecía siendo su propiedad… La esposa era libre de retener para su propia administración cualquier porción de su patrimonio que no estuviese incorporada en la dote o en las arras. La autoridad legal del marido sobre el patrimonio su esposa no era absoluta".

testimonio de la querella que tiene presentada, así como del papel (carta) para llevarlos ante la Real Audiencia donde tiene un litigio sobre la defensa de sus bienes.

Las testigos de Agustina confirman la versión entregada desde un inicio por ella sobre la forma violenta en que se trató de sacarla de la casa de su marido. Pero Diego argumenta que no hay lugar para que se le demande el pago de alimentos y de litisexpensas. Uno de sus argumentos es que ya tiene listas acción y demanda de nulidad del matrimonio, por tanto, no hay matrimonio y tampoco obligación. Lastimosamente, la otra razón es ilegible. En efecto, en los siguientes folios se puede leer la demanda de nulidad "del llamado matrimonio que al parecer contraje con Doña Agustina para que se sirva de declararlo por nulo por ningún valor y efecto y a mí por persona libre para elegir el estado que me pareciese". La causa que Diego alega para pedir la nulidad es que Agustina es comadre de su hija natural, es decir, que hay un grado de parentesco espiritual, lo cual anula, de acuerdo con el Concilio de Trento, el matrimonio. Asimismo, pide que se le dé copia de esta demanda para presentarla en otra causa. El expediente termina con la notificación a Agustina de la demanda de nulidad.

En 1737, Vicente Suarez de Bolaños, alcalde provincial de la Santa Hermandad de Ibarra presenta una querella contra Gaspar de Benavides, principalmente, pero también contra Bartola de Santa Cruz, por haber sido despojado de cientos de cabezas de ganado vacuno, de caballos, yeguas y ovejas y de algunos otros bienes de su hacienda Santa Rosa, que se llevaron a la hacienda del mencionado Gaspar. Después de revisar folio tras folio, sin entender cuál era la relación de este expediente, clasificado en matrimoniales según el Archivo Nacional del Ecuador, con asuntos relacionados con disputas maritales, encuentro que doña Bartola es la segunda esposa de Vicente y, en una primera declaración de Gaspar de Benavides, su yerno, afirma que la hacienda supuestamente despojada es de ella, recibida en dote cuando contrajo matrimonio por segunda ocasión.[14] Al ordenársele a Gaspar que restituya los ganados, aperos y demás, argumenta que no lo puede hacer porque todo lo que se llevó Bartola le pertenece y que lo ha

[14] ANE, Matrimoniales, caja 2, expediente 1.

hecho en vista de que necesita con qué alimentarse pues su marido la tiene negada "y aun cuasi repudiada". Sin embargo, Bartola no está presente y solamente su yerno habla por ella. Cuando Vicente presenta una nueva demanda de devolución, se presenta el apoderado de Bartola y habla en su nombre para pedir la restitución de sus bienes dotales, que fueron de más de cinco mil pesos, puesto que su marido la tiene repudiada, sin prestarle los alimentos para su manutención, y que además, su marido está "disipando" esos bienes en "pasatiempos e ilícitas amistades a que se ha entregado tan desordenadamente que en breve tiempo se teme los consumirá en el todo quedando de este modo descubierta mi parte de sus bienes dotales y parafernales" y, por tanto, el apoderado argumenta que es expresa la determinación de derecho que si la mujer "está constituida en edad provecta y es de sano entendimiento tal que pueda administrarlos sin dispendio alguno se le compela al marido a la restitución de ellos para que manejados por la mujer se puedan alimentar ella y sus hijos".

Bartola enumera los bienes que llevó al matrimonio, que van desde esclavos, joyas de esmeraldas, oro y diamantes, hasta telas, ganado y enseres de cocina. Asimismo, son enumerados y tasados los bienes que, mediante escritura pública, son entregados a Vicente, como dote. Y, a más de la dote, ella reclama la propiedad de la hacienda, de la cual se ha apropiado su marido acudiendo a engaños y a la elaboración de una escritura falsa, la cual ella no quiso firmar por serle perjudicial y que debido a que en el sitio de Tulcán no había autoridad competente, no pudo presentar objeción escrita y que solo lo hizo verbalmente frente al escribano del cabildo y muchos testigos, a quienes presentará en los "tribunales divino y humano". Además, Bartola relata cómo su marido "muchas veces me a maltratado acometiendo con puñal y espada con el ánimo de quitarme la vida por que diga que no sea mi hacienda esta que compre". En otra ocasión fue agredida nuevamente con la ayuda de seis criados y declara que con todas estas agresiones se ha visto "oprimida y atemorizada" y tener solo ánimo para buscar refugio, más aún luego de haber "sido herida y otros muchos maltratos".

Su marido, Vicente, solo pide que se haga liquidación de los bienes y que una vez hecho esto, le devolverá la dote y que todos los bienes parafernales señalados en la memoria son comprados por Bartola con su dinero.

La acusa de "mala mujer porque después de caprichosos y desordenados gastos por fin le quitó todos sus muebles de la hacienda".

La argumentación de Bartola para recuperar su dote, por medio de su procurador, se fundamenta "por lo general de derecho"; pide que se ponga en depósito la hacienda en disputa para garantizar la restitución: "pues compitiéndole a la mujer el derecho de recuperar su dote y todos los bienes que lleve al matrimonio aun durante este cuando el marido por sus desperdicios y desbaratos va empobreciendo porque no fuera justo que este desorden recayese en la calamitosa condición de la mujer, solo por la sujeción que en derecho reconoce al marido". El procurador expone, además, que Bartola al ser viuda fue a este matrimonio con "crecidos bienes", muchos de los cuales no constaron en la carta de dote porque esta la elaboró solo el marido sin la intervención de ella, y que para ello usó el parentesco que le unía al escribano de Popayán.

De acuerdo con la historia que relata Bartola, Vicente era un hombre sin ningún caudal, que iba de ciudad en ciudad buscando cómo ganarse la vida, y que una vez que contrajo matrimonio con ella, se dedicó a malgastar su dinero en amancebamientos y juegos. Ella, al ver que sus haberes se diluían compró la hacienda para resguardar su futuro y el de su familia; sin embargo, la escritura de propiedad de esta fue hecha en cabeza de Vicente; Bartola al leerla la rompió, pues no estaba a su nombre. Muchos días después, el mencionado Vicente hizo las escrituras sin conocimiento de la mujer. En todo caso, el alegato esgrimido a continuación es que la hacienda fue comprada con el dinero de los bienes dejados por su marido para Bartola y su hija y que, por tanto, este dinero forma parte de la herencia de la hija y "por particular privilegio que por derecho la compete adquiere dominio en todo aquello que se compra con bienes o plata suya". El alegato define que todo lo que reclama Vicente, ganado, aperos, instrumentos, además de las supuestas pérdidas que ha sufrido por el despojo que se hizo, no tiene motivo para ser restituido porque todo fue comprado con el dinero de Bartola y de su hija y que, por tanto, aun las pérdidas de la hacienda son de la madre y su hija. De igual manera, en el documento se insiste en resaltar que Vicente ha dilapidado los bienes y que él no puede comprar nada porque nunca poseyó dinero para hacerlo y, en consecuen-

cia, los bienes de la mujer deben ser protegidos del marido que lo gasta en mancebas y en juegos.

Este testimonio muestra cómo las relaciones de Vicente y sus manejos consiguen adulterar los documentos oficiales que certificarían tanto la carta de la dote como la escritura de la hacienda; igualmente, cómo con las mismas astucias logra que la mayoría de los testigos declaren a su favor, para lo cual les brinda aguardiente.

Por supuesto, Vicente responde aseverando que Bartola llegó al matrimonio sin bienes porque su marido había muerto siendo deudor y que ha sido ella quien más bien ha malgastado su dinero; que su dote solo estuvo compuesta de "baratijas mujeriles" y, por tanto, disputa la propiedad de la hacienda y la restitución de la dote. Defiende su calidad, afirmando que de la restitución de la dote que deberá hacer, se debe descontar lo que gastó en el matrimonio de la hija de Bartola y en el entierro de su madre y que la declaración de pobre de solemnidad la ha hecho solo para evitar los costos que suponían los trámites judiciales.[15] Decenas de folios hacen las cuentas de los gastos de sepelio y matrimonio. Es indudable que Vicente necesita justificar por qué pidió la declaración de pobre de solemnidad.[16]

> Se ha servir VM de mandar que Francisco de Arostigui escribano publico certifique en publica forma y manera que haga fe, de como cuando me declare por pobre de solemnidad en esta dicha Real Audiencia que abra tiempo de doce años poco mas o menos en cuya ocasión saque Real Provision del Fuero por el caso de corte para todos los jueces de la ciudad de San Juan de Pasto para que ninguno conociese de mis causas y que ocurriesen las personas que tuviesen que pedir a esta Real Audiencia.

Argumenta, además, que "esto fue por la enemiga que tenía conmigo Don Juan Burbano de Lara teniente que fue en la ocasión de dicha ciudad y los demás sus hermanos de jueces" sino "pasar libremente a la ciudad de

[15] "Y los pobres de solemnidad, declarados por tales, no deben pagar costas algunas en los pleytos que siguieren, y han de ser despachados con brevedad, y castigados los que les llevaren derechos. Ley 28, t.5. y la 7. T.20. Recop." (Juan y Colom 1827, 220).

[16] Sobre las peticiones de declaración de pobreza de solemnidad, véase Milton (2005).

Popayan con mis cargos por no haberme prevenido en tiempo de haber sacado inhibitoria para los susodichos por haber experimentado antecedentemente muchos agravios en mis bienes".[17] Este episodio pone en claro cómo Vicente utilizó los recursos legales para sus intereses en cada ocasión: se declaró pobre, lo cual le eximía de pagar costas pero luego afirmaba que en todas las causas había pagado como debía y que solo lo hizo para evitar a unos jueces. Luego pidió certificación de ello para demostrar ante su esposa que no era pobre. Sin embargo, no queda claro cómo pedía certificación de que se declaró pobre de solemnidad y solicitó Real Provisión de Fuero, aunque afirmaba que al momento de pedirla no tenía pleito alguno. Efectivamente, el escribano Francisco de Arostigui certificó cómo se dio la declaratoria de pobre de solemnidad:

> cuenta que Vicente le comunico que no había sacado inhibitoria para los jueces y justicias de su Majestad de la ciudad de Sn Juan de Pasto porque en otro viaje que antecedentemente había hecho había padecido el quebranto de mas de mil pesos en sus bienes por el Maestre de Campo Don Juan Burbano de Lara Teniente General que fue en la ocasión de dicha ciudad, y la de sus hermanos por la enemiga que tenían y se hallaba pronto a hacer otro viaje… y que se tardaría en conseguir la inhibitoria… y preguntándome que si podía haber otra forma para inhibirse a que le respondí que por la prisa en que se hallaba… se podía declararse pobre de solemnidad en esta Real Audiencia costeando algunos reales, y hablando a los interesados para que sacase la Real Provisión del Fuero y valerse de ella como se executó y en la ocasión que así se declaro por pobre de solemnidad no tuvo pleito alguno por si el dicho don Vicente Suares de Bolaños en esta Real Audiencia…

Es decir, lo que hizo fue declararse pobre de solemnidad para que los jueces y justicias Burbano de Lara no pudieran cobrarle y, por otra, pide que sus causas solo se conozcan en la Real Audiencia.

No ser pobre se convierte en el urgente empeño de Vicente, busca testigos que den cuenta de que su caudal se formó gracias a su dedicación al

[17] ANE, Matrimoniales, caja 2, expediente 1.

comercio entre Quito, Ibarra, Popayán y Barbacoas y que ello le permitió llegar a tener "hasta diez y nueve libras de oro fundido y asimismo tuvo el ajuar de su persona muy decente y correspondiente al crédito y caudal que manejaba y los atavíos de caminar, como son mulas, sillas y lo demás necesario".

La Real Audiencia decreta que se realice una información de acuerdo con un pliego de preguntas que presenta Vicente, la mayoría de las cuales están dirigidas a asegurar que él no era pobre, que Bartola llegó sin dote al matrimonio, que él la mantuvo con "decencia" durante el tiempo del matrimonio, que fue él quien compró la hacienda y, además, que los testigos que supone el decreto de la Real Audiencia atestigüen sobre el despojo ejecutado por Bartola. Por estos testimonios se puede saber que Bartola es calificada de "criolla de Popayán" y, según uno de los testigos, vivía muy pobre. La mayoría de los testigos presentados reafirma estas "verdades". Alguno siembra cierta sospecha sobre la relación entre Bartola y el notario de Popayán, otro es más explícito y dice que oyó "vulgarmente" en la ciudad de Popayán que el escribano tenía "relación de afinidad" con una hermana de Bartola.

Posteriormente, Vicente presenta una certificación de que Bartola fue excomulgada por deber setenta y seis pesos y tres reales de costas y salir de la ciudad de Quito cuando expresamente le habían ordenado permanecer en ella hasta que cubriera esas costas. Sin embargo, la certificación la pide Vicente para constancia de que fue él quien pagó esas costas a nombre de Bartola. Estas costas correspondían al proceso seguido por nulidad del primer matrimonio de la hija de Bartola.

Y así continúa la querella, Vicente aduce todo lo que ha gastado y refuta cada uno de los bienes que recibió como dote. La lista es muy detallada y en ella constan desde colchones, medias, ropa, telas hasta joyas, alhajas, pailas e inclusive esclavos. Bartola responde sobre la falsedad o verdad de cada uno de los elementos descritos en la lista y cuenta cómo de varios de ellos se apropió Vicente, quien los vendió.

En 1740, tres años después del inicio del expediente, el procurador de Bartola, luego de todas las pruebas presentadas por Vicente, alega el derecho a presentar las suyas y para ello comparecen testigos que declaran,

nuevamente, sobre la falta de recursos de Vicente. Además, es acusado de haberle robado unas libras de oro a su hermano, encomendero en Sucumbíos, y que luego de este robo se escondió en Pasto. Una porción de oro le había dado el hermano voluntariamente con el fin de que ayudara a sus hermanas de padre. Varios testigos reiteran la historia del robo de oro y que Vicente sí era mercader, pero de poca monta, dedicado al juego de dados. Y afirman que su extrema pobreza le impidió "remediar" a sus hermanas que eran muy pobres como se hizo "público y notorio". Pero, además, estos testimonios están dirigidos a rehabilitar la imagen de los hermanos Burbano de Lara, aquellos jueces que Vicente quiso evitar conocieran sus causas y por quienes se declaró pobre de solemnidad. Por tanto, la historia de un despojo y de una restitución de dote teje un mapa de relaciones entre distintos actores. Los jueces Burbano de Lara fueron los encargados de perseguir a Vicente a causa del robo de las libras de oro a su hermano. Estos sucesos que fueron testificados ocurrieron en 1725.

Bartola parece no tener deseo alguno de perder sus bienes y puesto que su marido es el alcalde de Ibarra y varios testigos residen en esta ciudad, alega que ellos se sienten atemorizados de declarar ante la autoridad del alcalde, su marido. Frente a ello, acude a las autoridades eclesiásticas para solicitar que expidan censuras generales, es decir, que los testigos deben declarar porque de lo contrario serán excomulgados. La curia acepta el pedido e instruye a todos los curas, capellanes y vicarios que el día de misa se promulgue que, si hay personas que conocen de la causa y no han querido declarar, deben hacerlo y que, si no aparecen, sean excomulgados públicamente y no se les permita la entrada a las iglesias. La curia determina, además, que, si persistieran en su rebeldía, "a Vos las dichas personas que con los dichos rebeldes no habléis, ni comuniquéis, ni les deis salva ni palabra, pan, vino, carne, sal, agua, pescado ni otras cosas que sean de mantenimiento". Convoca a las personas a salir contra estos rebeldes "con cruz alta cubierta de velo negro, diciendo maldito sea el pan, vino, carne, sal, agua, pescado que comieren y bebieren todas sus obras sean hechas en pecado mortal y el Diablo Padre de toda maldad sea a su diestra parte". Y sigue la instrucción, firmada por el obispo de Quito, para maldecir a las mujeres y a los hijos de los rebeldes. Este auto es publicado en las iglesias y pueblos.

A continuación, recojo las declaraciones de todos los testigos que presenta Bartola quienes afirman que el "caudal" que ha mostrado Vicente se debe al matrimonio con ella; que, con anterioridad a este, era comerciante de poco monto, y que la hacienda en disputa había sido comprada con dinero de Bartola pero que las escrituras las hizo Vicente a su nombre, en un inicio con la inconformidad de su mujer, pero que luego de algunos días, ella había accedido.

La disputa por la dote y la hacienda expone el juego de relaciones que cada querellante activó para su causa, y da muestras de cómo se construyó un lugar social y su legitimidad. Vicente intentó construir su estatus demostrando la antigüedad de su caudal como fruto de su trabajo, no como producto de la dote y bienes de su esposa. Para ello, activó toda su red de relaciones cercana al ejercicio de su cargo como alcalde de Ibarra, la cual también fue el centro de disputa de Bartola quien, al mismo tiempo, utilizó el vaivén de las jurisdicciones civiles y eclesiásticas para lograr la restitución de sus bienes. Ella no buscaba la legitimación de sus bienes, ni demostrar la antigüedad de ellos, su alegato afirmaba que fueron herencia de su primer marido a ella y su hija. No era su interés demostrar que antes de ello fuera pobre o de caudal. Solo defendía lo que "por derecho" le correspondía. En todo caso, este expediente da muestras de que los bienes, las propiedades, las dotes, el "caudal", también son elementos de las relaciones que se construyen.

Hasta el momento, y sin adelantar el desenlace de la querella, es importante destacar cómo los dos actores principales, ciertamente disputaban recursos económicos, bienes, pero estos son sujetos de negociación, prestigio, redes, engaños e intereses que hacían de la "carta de dote", no solo un escrito real y objetivo, sino un objeto destinado a ser construido.

¿Cómo descalificar las pruebas y los testimonios de los testigos de Bartola? Vicente encuentra la forma de hacerlo mediante una estrategia que cuestiona la "calidad" de los testigos: algunos de los que presentan testimonios a favor de Bartola supongo son indígenas, porque Vicente afirma:

> siendo de la calidad expresada y los testigos contrarios padecen los vicios y defectos por notorios por que son reprobados por derecho, no debían hacer fe sus derechos por ser incapaces de la religión del Juramento y haber declarado a contemplación de dicha Dña Bartola.

Con este argumento cuestiona la cristiandad de los testigos y su juramento de decir la verdad: "con que se prueba que quien, con poco temor de Dios, quien no observa la religión del Juramento, faltando temerariamente a la verdad de lo que fuese preguntada, se hace increíble por disposición legal"; de esta manera acusó a Bartola de proceder de manera maliciosa.

En 1741, Vicente muere. Sin embargo, el pleito continúa. Ella quiere que sus bienes le sean devueltos y a pesar de las apelaciones de los apoderados y albaceas de Vicente, finalmente la causa es resuelta a su favor en 1742: la hacienda queda en su poder porque se reconoce que la compró con sus propios bienes y, además, se le deben restituir cuatro mil pesos correspondientes a su dote: "en paga y satisfacción de todos los derechos que tiene deducidos, a cuya integra satisfacción condenamos a todos los bienes del dicho don Vicente Suarez de Bolaños sin otro descuento ni mas rebaja". Además, se la absuelve de cualquier cargo. Se adjudican los demás bienes a los herederos, pero se señala que no queda ningún recurso en contra de Bartola y que, además, las costas las pagan los herederos. Sin embargo, la mujer no está satisfecha y si bien acepta la sentencia como favorable, interpone un nuevo alegato "en fuerza", porque no se ha cumplido con el reconocimiento de la cantidad total de su dote que, de acuerdo con sus cuentas, es de 5259 pesos.

Por supuesto, hay dilaciones, demoras y argumentos del procurador y albacea de Vicente y también, de los herederos de Vicente, quienes protestan porque la sentencia pronunciada, así como la súplica y alegato en fuerza no se les había hecho conocer. Ellos, como herederos, forman parte de la causa y, por tanto, tienen derecho al conocimiento de ella y a su defensa. En tal virtud, piden que se suspenda la causa hasta que ellos puedan hacer uso de su derecho. Firman la petición doña Rita de Bolaños, Bernardino Barona y Vicente González, instituidos como herederos de acuerdo con el testamento de Vicente. No están de acuerdo con la sentencia y peor aún con el aumento que suplica Bartola, y la acusan de ambición y de pretender su perjuicio,

> fue el caso que como el dicho Don Vicente Suarez de Bolaños casó con una mujer astuta, viuda y de grandes presunciones y a dicho don Vicente lo cogió mozo y sin aquellas presunciones maliciosas y lo redujo después de dos

> meses casado a que otorgase el instrumento dotal a dirección del escribano a quien tenía dicha doña Bartola captada la voluntad antes.

Sin embargo, ninguna de estas apelaciones tiene eco en la Real Audiencia y esta se ratifica en la sentencia original. Ni rebaja ni aumento en la cantidad de la dote reclamada por Bartola.

¿Tuvo o no dote Bartola? ¿Fue de caudal o pobre? ¿Fue Vicente pobre o de caudal? ¿Adquirió su caudal luego del matrimonio con ella? No es posible ni pertinente intentar responder estas preguntas, y más bien lo que ellas permiten es esbozar cómo las relaciones matrimoniales están en estrecha relación con la constitución de un estatus, de un lugar social atado fuertemente a la disponibilidad de recursos económicos. Vicente y Bartola son dos personajes que deben disputar por el prestigio, por los bienes, por recursos y para ello hacen uso de una serie de herramientas, redes, relaciones y de las cortes tanto eclesiásticas como civiles. Es decir, Bartola disputa la creación de una identidad económica, conseguida antes o después de su matrimonio con Vicente, no importa; lo que busca es recuperar su dote y sus bienes.

> Es 1736, María Suárez inicia causa criminal contra Eugenio Álvarez porque en todo el tiempo que a durado e padecido intolerablemente los rigores de su naturaleza, me han tenido en un continuado martirio de golpes, azotes, amenazándome con ellos cada día de que a resultado que cinco veces me a puesto en estado de morir demás de muchas veces en que ha roto la cabeza, a lastimado los brazos y todo el cuerpo.

Además, ha lastimado fuertemente a su madre y a su hermana. Según María, Eugenio no solo vive amancebado con otra mujer, sino que se dedica al juego y todas las deudas que contrae las debe pagar ella y cuando no lo hace, la "tira a matar a palos y pedradas, de modo que he padecido en todas estas operaciones la mas intolerable sevicia sin quedarme otro remedio que acudir a la justificación de V.A".[18]

[18] ANE, Criminales, caja 28, expediente 20. Las citas textuales que siguen son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

María es una mujer "pobre". Al preparar la información de lo que tuvo antes del matrimonio y lo que ha conseguido durante este, con su trabajo en el obraje de Monteserrín o con la venta de comidas, se evidencia que no tiene ni dote ni bienes en posesión. En esta relación llama la atención el detalle prolijo de las cosas que cobra a su marido; especifica cada objeto que él se ha llevado, desde aquello que conseguía en sus trabajos, regalos de sus parientes, ropa, imágenes. Su caudal asciende a 1209 pesos.

Los testigos dan cuenta de cómo María ha sido maltratada por el marido aun en público y arrastrada por la calle, sin que los vecinos pudieran detenerlo pues argumenta que es su marido legítimo; se calma cuando intervienen el alguacil o alguna autoridad. Los testigos son explícitos en señalar que María no da motivo alguno para este comportamiento y que más bien vive honrosamente. Eugenio es, de acuerdo con los declarantes, jugador, ebrio y está amancebado y no provee de nada a María, "por ser jugador antes la obligaba lo desempeñara de sus drogas con gran crueldad" y por esto daba "esta mala vida a su mujer", malos tratos que no se deben al comportamiento de María, a quien la tiene repudiada; ella, más bien, cuando este llegaba a su casa lo "recibía con cariño".

La crueldad de Eugenio es reiterada testimonio tras testimonio: la violencia no solo se dirige a su esposa, a la madre la golpea a palazos y a la hermana de María la dejó sin una mano por habérsela cortado con una daga. Otro testigo cuenta cómo Eugenio llegaba a la casa de María en harapos, con reclamos de comida y bebida. Doña María es identificada como española por uno de los testigos y una buena parte de ellos son mujeres, también identificadas como españolas. Pero, además de estas testigos, María Suarez pide expresamente que se llame a declarar a un conde, al maestre de campo Don Juan Ponce de León Castillejo, conde de Selva Florida, quien efectivamente relata que conoce a María y Eugenio cerca de diecisiete años y que sabe que durante este tiempo "dicho Eugenio ha dado malísima vida a dicha su mujer porque está enterado de estos malos tratos por el vulgo, por dicha doña María y por Eugenio quienes le han comunicado toda la trajería en que se incluye haberle dado muchos golpes y descalabraduras". Declara también que Eugenio se ha llevado muchas de las cosas constantes en la memoria presentada por María. Este conde sabe por voz propia de

Eugenio cómo maltrataba a su mujer y cómo un día estuvo a punto de matarla, pero no encontró su puñal, que, si lo hacía, la mataba. La causa de esta violencia, según este y otros testigos, es el amancebamiento. Pero, además, este testigo da fe de quién es doña María:

> sin que esta diese motivo alguno al dicho su marido, pues esta movida de semejantes malos tratos, falto de manutención, vestuario y crueldades de su marido, se obligaba a servir en casas de respeto donde la ha visto mantenerse del horror que a tenido a su marido, con mucha honrosidad, siendo muchacha y de buena casa y de ordinario se a mantenido fuera de las casas donde a estado se ha mantenido con el oficio que exerse dicha doña María de hacer albayalde en cantidad.

Eugenio está preso y desde la cárcel cuenta una historia distinta. Según él, quien ha llevado una vida disipada es María quien se ha fugado en tres ocasiones con distintos hombres, cometiendo adulterios y cada vez, él la perdonaba y la recogía.

> Solicitando la recogí y aunque con ruegos, cariños y representándole el temor de Dios y su castigo severo he procurado contenerla, ha sido lo más imposible porque abusando de mi bondad y paciencia, ha vivido sumergida en sus ilícitos tratos y por vivir en sus anchuras con toda libertad me ha deseado un total mal, y ahora por haberla aprehendido en este último adulterio con un hombre casado que se llama Juan Campos y haberla reprendido, ha sido motivo para que formase injustas quejas ante V.S. y lo que es más por darse a sus vicios y deshonestidades ha puesto demanda de separación el juzgado eclesiástico.

En su declaración afirma que no ha dado mala vida a su esposa, pero que sí la ha golpeado en varias ocasiones. Una cuando la "cogió en fandango público de concurso de gente donde se hallaba un Juan de Zapata, con quien tuvo indicios de amistad ilícita"; la segunda vez por otros indicios de amistad ilícita con un Juan Campos, con quien la vio en los toros por celebración de los alcaldes, que es cuando los testigos de María cuentan que la arrastró por las calles. Para Eugenio, el relato de las veces que se acuerda haber "descalabrado" a su mujer, suegra y cuñada tiene un tono de "así

fue", de haber hecho lo que se esperaba pues había encontrado a su esposa "danzando" en medio de mucha gente. Cuenta cómo rompió las cabezas de su suegra y cuñada porque, según él, le hicieron una encerrona, y luego aclara que solo arrastró a su mujer una cuadra y no tres como consta en la información presentada por María. Reconoce su amancebamiento, aunque solo de tres años, pero que en ese periodo no se ha apartado de su vida maridable "por entretenimientos que el confesante hubiese tenido con dicha manceba y sus hijos sino es yendo el confesante a buscar su vida fuera de esta ciudad y otras partes". Al ser repreguntado sobre su largo amancebamiento y por haber repudiado a su mujer, él lo niega.

También confiesa haber robado artículos de su mujer, algunos para empeñarlos; luego hacía que la misma María fuera a desempeñarlos; asimismo, testifica que en algunas ocasiones se emborrachaba, pero nunca llegó con sus compañeros de juerga al cuarto de María, solo hasta la puerta de entrada, que también alguna vez se dedicaba al juego, y que nunca ha estado ebrio en "calles públicas". De acuerdo con las preguntas que se le hacen a Eugenio, se dibuja la imagen de un personaje dedicado al juego, al licor, a estar en pulperías y a endeudarse a costa de su esposa, quien debía pagar sus deudas ya fuera en dinero en efectivo, con sus joyas o con sus bienes muebles; él se llevaba ropa, camas, sábanas, etc., con el fin de pagar sus deudas o empeñarlas, a tal punto que María llegó a dormir en el suelo. A más de esto, es un personaje que maltrata permanentemente a María, la amenaza y, en muchas ocasiones, la agrede físicamente. Sobre la escena en que la maltrató y no encontró su puñal para herirla "respondió el confesante que no fueron las heridas con puñal sino con un palo y que si hubiera sido puñal pudiera haberla muerto".

Eugenio permanece en la cárcel, ha sido declarado pobre de solemnidad, y reclama su padecimiento, pues está en ella más de dos meses y no se ha dado curso a la causa, lo que no le permite hacer uso de su derecho a defenderse y

> justificar en contrario de lo que me tiene calumniado, cuya omisión es con prevenida malicia asi porque no pruebe su malevolencia, y que antes ha estado de su parte la poca fidelidad con que ha causado y motivado mi

> total perdición, como porque teniéndome oprimido en esta prisión está gozando en toda libertad su escandalosa vida.

María cuenta una historia distinta con respecto a sus fugas y sus supuestos amoríos: ninguno de ellos es cierto y su marido los finge para poder justificar sus agresiones y malos tratos. Al explicar los episodios, la mujer es clara en enumerar con quiénes ha estado en cada uno de ellos. Siempre son mujeres casadas con sus esposos, y nunca ha estado con hombres solos, además de encontrarse, todo el tiempo, acompañada de sus parientes. Todas las personas, esto se recalca, son de honrosa y respetable vida, son don y doña.

María aclara una a una las supuestas fugas atribuidas por su marido: la primera, se fue con la madrastra de su padre a un lugar cerca de El Quinche; ella la rescató de los malos tratos de su marido y allí permaneció nueve meses hasta que Eugenio consiguió una carta que la ejecutó el cura de El Quinche para que volviera con él, "como vino con autoridad del dicho señor don Pedro, quedamos reconciliados". La segunda se debió a que

> teniendo en la casa de su madre a su amiga, trato un día a vista suya maltratarme, desnudándome para esto y teniendo prevenido azote y soga, y atrancada la puerta, le avisaron al cura de San Roque que mi marido me mataba y ocurrió luego, y hallándome en aquel estado, me sacó del poder de dicho mi marido, púsome en lugar seguro, de donde ocurrí al juzgado eclesiástico donde el señor Provisor me mando depositar en casa de Doña Lorenza de Olmos, cuya honestidad y virtud asegura mi inocencia… en casa de dicha doña Lorenza viví por espacio de un año por huir el rigor de dicho mi marido y con autoridad del señor Provisor después pase a casa del señor don Joseph Bermudez sujetándome a servir para poderme mantener por no caer en las facilidades que el dicho mi marido me atribuye.

La tercera supuesta fuga se da cuando ella acude a cuidar a su marido en la casa de su madre, donde vive también su amiga, a quien atendían mejor que a María.

> Era preferida en las atenciones y disposiciones porque lo que esta ordenaba y disponía había de prevalecer y no pudiendo yo sufrir esta villanía me retiré luego a casa de mi padre… y antes de salir de ella solicito el dicho mi

> marido que nos reconciliemos y por su disposición quede en casa de doña Josepha Suarez mi tía.

Contrariamente a la versión de Eugenio, ella teme que si sale de la cárcel su vida puede correr peligro pues está "sentido de que yo haya hecho uso de mi derecho" y el marido ha manifestado públicamente que se vengaría de ella, pues no tiene nada que perder.

La causa pasa a prueba y todos los testigos que ha presentado María para hacer la sumaria se ratifican en sus declaraciones sobre los malos tratos, los golpes y los despojos de los que ha sido objeto, así como del amancebamiento. Nuevos testimonios aclaran la "entrada" de uno de los acusados como amistad ilícita de María, Juan de Campos, quien era dorador y encarnador, y como María vendía albayalde, este era el motivo de que frecuentara las casas donde ella vivía. Y así, declarante tras declarante arman las otras versiones de las supuestas amistades sospechosas de María.

Eugenio, por su parte, pide postergaciones para poder presentar su defensa, al argüir su pobreza y afirmar que se encuentra preso y desposeído. Sabe que tiene dos causas iniciadas, en la real corte por los malos tratos y en el fuero eclesiástico con relación al divorcio, las cuales, para él, no tienen que ver con su comportamiento, sino justificar la existencia de un personaje que ha caído en el juego y en el licor debido a las penas que le ha causado la forma de vida de María, sus infidelidades, sus fugas. Él ha sido un hombre que le ha profesado un "casto amor", "la he andado solicitando de lugar en lugar procurando ajustarla unas veces con suaves ruegos y otras veces con el castigo, no ha sido posible conseguir si solamente tantas ingratitudes y ofensas tan continuas y repetidas que hoy ya por divertir el pesar y no acabar a manos de la desesperación buscaba la diversión de juegos"; es un hombre que lo único que ha buscado es que María corresponda a su amor "viviendo honesta y recogida y con los cuidados solamente del adelantamiento de bienes y de las necesidades corporales me parece que ayudados de Dios nuestro Señor". Eugenio se construye como un hombre cuidador, como un hombre que ha perdonado las infidelidades de su mujer, un católico que lo que ha buscado ha sido un matrimonio casto y armónico; al mismo tiempo, se construye como alguien que ha usado rue-

gos y buenos modos para "ajustar" a su mujer, pero al mismo tiempo, que ha debido usar los castigos. En todo caso, en esta construcción, destinada a defenderse, no hace uso de argumentos relacionados con el "derecho" que podía tener como marido para ejercer cierta violencia en contra de su mujer; él justifica su comportamiento por la mala conducta de su mujer, porque ella no corresponde a su casto amor. Usa la violencia como castigo, pero su argumento es el supuesto amor no correspondido.

La defensa por parte de los testigos de Eugenio no es contundente. Alguno que otro reitera su versión, pero ninguno corrobora aquellas supuestas amistades ilícitas de María, solo lo han oído de Eugenio; algunos comentan sobre el depósito en un monasterio que se habría dispuesto para María y del que habría salido luego de rogarle a su marido que volvieran a la amistad. Alguna que otra declarante cuenta que recién casados vivían en su casa, que los dos eran pobres; aseguran que nunca vieron "maltrato violento sino una cosa leve que ordinariamente pasan los casados"; "y que el dicho Eugenio la amaba a su mujer y en algunas ocasiones que tenían algún disgusto o enfado entre el dicho marido y la mujer no se vio maltrato de consideración que pudiera seguírsele a la dicha doña María quebranto en la salud, porque solo eran de guantadas y algunos empellones y asimismo la encerraba en su aposento por algunas huidas que hacía". Igualmente, hay voces que afirman que vivían bien, de su trabajo, y que se amaban. En estos testimonios también se revela la propiedad de una tienda de "sombreduría" perteneciente a Eugenio, y que según él se la dejó a su mujer cuando se fue a Cuenca, y cuando volvió, esta tienda se había perdido. Sin embargo, muchos testigos no hacen referencia alguna a ella. Historias y versiones van y vienen. Mientras en sus declaraciones, los testigos de María no hacen alusión alguna a los sentimientos de la pareja; en las de los testigos de Eugenio hay varias voces que hablan del amor, de los sentimientos que Eugenio guardaba hacia su esposa. ¿Se trata de una estrategia para demostrar que Eugenio cumplía con aquello que se esperaba de un buen esposo cuando en realidad lo que sentía Eugenio eran celos de una mujer que parece ser no cumplía con el papel esperado por él?

Como se ha visto en otros casos, en este también Eugenio acudió a argucias legales para demorar la causa, sobre todo porque en el término pres-

crito no pudo conseguir suficientes testigos que defendieran su versión de los hechos; el testimonio de un escribano recusado ponía en evidencia que quien manejaba y comprometía los testimonios era la madre de Eugenio, quien "parlaba" con las mujeres de cierta casa para pedirles que declararan; unas se negaban, otras se contradecían en sus versiones, otras relataban una cosa una vez y la contraria en la siguiente. Ante ello, María alegaba por la judicialidad del proceso y reclamaba por las actuaciones de los escribanos; argüía en contra de la forma de conseguir las declaraciones y alegaba sobre la manera en que se construía la defensa del agresor, que se basó en acusarla de amancebamiento, acusación que, según ella, no era prueba de delito. Es decir, su marido, ante la acusación, inició una averiguación de amancebamiento de María con Ermenegildo Bastidas, pero esta causa nunca fue probada y peor sentenciada; sin embargo, los testigos presentados por Eugenio certificaron que ella vivió ese amancebamiento, pero en realidad no fue un delito comprobado. Ante esto, María protestó, alegó y defendió su inocencia: "era preciso refugiarme y retirarme y para contener mis quejas se me atribuían estas culpas y asi en el testimonio presentado no resulta verificado lo que se me atribuye, fuera de que cuando yo hubiera cometido alguna de estas culpas (que niego) la misma parte contraria confiesa que me solicitaba y reconciliaba a su amistad".

María concluía su alegato refiriéndose a lo que "es constante en derecho": que una vez que una pareja se reconciliaba "quedan remitidas las ofensas hasta entonces hechas, pero no las subsecuentes y así porque el delito futuro no se puede remitir", por tanto, ella encausaba a su marido, no por los delitos anteriores, sino por lo que sucedía hasta el presente, después de las varias veces que volvió a su lado.

Se emite sentencia. María es condenada a pasar cuatro años en depósito y Eugenio es desterrado por seis años. Cerca de un año después, María nuevamente se presenta para protestar porque ella sí ha sido depositada en el monasterio mientras que su marido no ha sido desterrado, por tanto, pide que se provea que su marido le dé los alimentos necesarios para su sostenimiento o, de lo contrario, se le permita dejar la clausura y trabajar para así mantenerse. Su petición es concedida. María sale de la clausura y se ordena que Eugenio sea apresado para cumplir su condena.

En 1778, doña Juana Abeldebeas, mujer legítima de Don Francisco Xavier Arselus, depositario general de Quito, conforme a derecho, pone demanda de divorcio perpetuo, la cual dirige al provisor y vicario general. Describe cómo en sus largos años de matrimonio ha sido golpeada de manera permanente por su marido, "y todo este espacio ha sido una pura disensión y discordia proviniendo de su genio totalmente áspero, riguroso tratándome con total sevicia y amargo trato que solo siendo una mujer totalmente humilde quieta obediente y bien educada le pude haver tolerado el tratamiento". Este permanente maltrato llevó a Juana a abortar en dos ocasiones; además, el marido le rompió costillas y el brazo y, mientras se encontraba en recuperación, nuevamente la golpeó y le rompió la cabeza, además de negarle alimentos y el vestuario necesario. Por tanto, pide se reciba la información "sobre la sevicia, aspereza y defecto de alimentos", pero, además, y en vista de que está depositada en el monasterio y su marido le ha quitado todos sus bienes, pide que le asista con los alimentos, medicamentos, botica y las expensas para seguir la causa.[19]

"El abogado de la Real Audiencia Provisor y Vicario General del obispado, señor doctor don Josef Cuero y Caysedo, decreta que se inicie la información". Para seguir la causa nombra como "defensor del matrimonio" al doctor don Juan Francisco de Aguilar", cura propio de la parroquia de Santa Bárbara, y decreta que el marido cubra la alimentación, medicinas y expensas de Juana. Francisco Xavier no cumple con la primera ni con la segunda notificación de la resolución; esto provoca que Juana deba acudir al provisor por segunda y aún hasta una tercera ocasión, para acusarlo de rebeldía. Solamente entonces Francisco Xavier se hace presente para negarse a cubrir los costos requeridos por su esposa, y argumenta que Juana se ha ido voluntariamente al monasterio "sin causa alguna, ni culpa mía, y antes bien era culpable como lo es con su voluntario retiro" y que, además, ha pedido los autos de la materia y a pesar de sus diligencias no le han sido entregados, hasta que

> finalmente repeti la misma diligencia casi diariamente unas veces solo, y otras con el provisor hasta que este me dijo no había necesidad de que yo

[19] ANE, Matrimoniales, caja 3, expediente 4. Las citas textuales que siguen son de este expediente hasta que se indique lo contrario.

> me desvelase con tanta ansiedad, supuesto que no se me había hecho saber todavía el decreto de la concesión de autos y que no me podía pasar perjuicio hasta su notificación, según se había practicado en esta superior Curia.

Por tanto, arguye que no puede ser declarado en rebeldía porque no estaba en conocimiento, y suplica que se tomen en cuenta estos "justos motivos expresados y que yo defiendo el Matrimonio", y se suspenda la providencia antes expedida sobre pagar 100 pesos y ocho por semana a Juana. Pero el notario mayor desmiente esta versión de Francisco Xavier y certifica que le hizo saber de los autos, pero que nunca los requirieron, ni él ni su procurador.

Francisco Xavier sigue sin pagar lo ordenado, Juana insiste y el provisor ordena que se recoja información. A continuación, entonces se presentan testigos de la parte de ella. Uno de ellos es el mayordomo al servicio de Francisco Xavier, quien testifica que "sabe y le consta el áspero genio de Don Francisco Xavier quien continuamente le ha tratado mal de palabras y por una ocasión que el testigo se halló presente en la casa oyendo las voces que daba la susodicha subió para el cuarto de su habitación y vio que estaba tendida en el suelo y dándole de golpes recios, y aunque pudo el testigo suplicar a que sexara de los tales maltratos, no lo hizo por conocer lo violento que es el mencionado". Asimismo, el testigo confirma que no solo le pegaba, sino que se apropió de sus joyas y de su "plata labrada" y que le retiró su ropa y los alimentos. Sostiene que conoce sobre la pérdida de dos hijos a causa de los maltratos por haberlo oído a las criadas de la misma casa.

Una testigo, vecina de Juana, afirma que abortó un niño de seis meses, que "sabe y le consta" por vivir en la misma casa y por haberla acogido en su casa como depositada; que después tuvo un segundo aborto de dos meses de gestación por los golpes del marido, y lo sabe por haber ido a la casa y haber visto a Juana; y, en una ocasión con la testigo presente, el marido la maltrató con "recios golpes". Reafirma que el mencionado le ha quitado alimentación, vestido y sus joyas.

Un tercer testigo es el padre fray Gabriel de San Josef, "religioso converso del Orden Seráfico", quien dice "que como profesor de medicina en

junta de Luis Espejo cirujano ya difunto asistió a curar" a Juana y vio que tenía una cicatriz en la cabeza desde la corona hasta la frente y muchos edemas que eran producto de los golpes recibidos de su marido; la curó y administró muchas medicinas "bastantemente costosas" y reclama el pago de algunas de ellas.

Cada nuevo testigo describe con detalles los malos tratos infligidos por el marido, cómo veían su cuerpo lleno de "cardenales" y destrozos hechos en las habitaciones; amigas, vecinas y criadas son testigos de cómo por años y debido a su "carácter", Francisco Xavier maltrataba a su esposa. Luego de la información, la autoridad pide nuevamente que se ordene, bajo amenaza de excomunión, que el marido de Juana cumpla con los "alimentos" demandados.

Pasan dos años sin que se dé atención a la demanda de Juana, quien ahora se encuentra depositada en la casa de su tío, don Bernardo Lagos, cura rector de la iglesia catedral, nombrado para intervenir en el matrimonio, parecería ser para que se deseche el pedido de divorcio presentado. Sin embargo, Juana vuelve a apelar al provisor porque su tío no quiere proseguir "a interlocutoria alguna con un hombre arrebatado como el dicho mi marido" y, por tanto, él mismo le ha dicho que haga uso de su derecho como le convenga,

> en cuya conformidad, hallándome hoy como me hallo resuelta con incontrolable constancia, a seguir esta demanda hasta su ultima determinación, se ha de servir a consecuencia tener tan presentes no el solo el dilatado campo de la jurisprudencia mas también todas las fórmulas de la práctica y últimamente que el Juez está obligado a providenciar *in scriptis* lo que le pareciese conveniente.

Al parecer, luego de esta insistente solicitud, existió la intervención "extrajudicial", como lo menciona Premo: la siguiente presencia de Juana explica que mientras esperaba la resolución de su causa

> parece que el dicho mi marido, convencido ya de mi clara justicia, como también de su misma temeridad, tomo el sagas arbitrio de reducirme a la compañía conyugal, valiéndose para su verificación de personas respetuo-

> sas, cristianas y temerosas de Dios, para que aconsejada de ellas, conviniese yo a la pretensión al parecer laudable de el dicho mi marido… pasando en persona al dicho monasterio no con su acostumbrado predominio, sino con cariñosas expresiones a mas de esto con protestas y protestaciones de enmienda me pidió que saliese de dicho monasterio y me recogiese a su casa a conservar en su unión.

Además, se convenció de volver con su marido por las promesas hechas por un "hombre de honor y recomendada cuna" y "sepultando en mi pecho, veneno de la sevicia recibida, me resolvi a continuar cargando la pesada cruz de dicho matrimonio". Pero poco tiempo duraron las promesas de enmienda de Francisco Xavier y, según lo testimonia Juana, volvió a los malos tratos con mayor esfuerzo "y aun con mayor escándalo y admiración de los vecinos inmediatos". Relata cómo ha sido maltratada con extrema violencia en tres ocasiones, todas ellas por motivos caseros. La razón para explicar toda esta violencia reiterativa es, según Juana, "por haber sido fácil y ligera al volver a su unión" y dejar de lado la causa que ya había promovido con tanta insistencia antes, y su reclamo

> no ha sido otro que el silencio y disimulo, solicitando mi consuelo, entre mi mismo desconsuelo, valiéndome solo del auxilio de mi mismo penar, confundiendo todo el rigor entre mi limitada discreción y prudencia por ver si con estas silenciosas y cristianas acciones, provocaba al dicho mi marido a la contención y templanza de su cruel y tirana precipitación.

Pero esta conducta de Juana no logra parar la violencia de su marido quien cada vez la golpea con mayor inquina, y aún llega a agredir a la madre de Juana. Frente a este acto de violencia interviene don Tomás Bustamante, quien la deposita en una casa honorable y luego la deja a cargo de su tío, el cura de la catedral, postrada en cama.

El alegato que presenta Juana a continuación alude ya no solamente a la justicia: "no hay disposición legal divina, ni positiva, que me obligue a hacer vida maridable con un hombre tirano, que aparenta cristiandad, siendo tan licito a cada una conservar su vida en la forma que pudiere"; apela a la necesidad de conservar la vida, y si bien no habla de su derecho, sí precisa

que ninguna ley ni secular ni eclesiástica la puede obligar a poner en riesgo su vida. Y para ello, vuelve a demandar el divorcio y que la deposite en la casa de su tío.

El notario visita a Juana para dar fe y comprobar su estado; certifica las señales de los golpes recibidos y las marcas en su cuerpo, al menos en los lugares que ella le permite ver, sin mostrar aquellos en partes "ocultas". A continuación, se debe presentar información sobre estos nuevos episodios de violencia, y para ello se presentan testigos, quienes dan fe del carácter de Francisco Xavier y de sus crueles maltratos a Juana, contra quien usa palos, puñales y espadas. Uno de ellos, por ejemplo, relata cómo en una comida en casa de la pareja, y a causa de que no le gustó "el sason" le reclamó a Juana porque no había ido a la cocina a vigilar y le dio de golpes en la cabeza, y solo paró por la mediación de este pariente de Francisco Xavier, testigo de Juana.

Otra testigo se presenta y relata que fue a casa de Juana en muchas ocasiones por encargo de la abadesa del monasterio de la Limpia Concepción, quien había tenido noticias de que Juana había sido nuevamente herida y maltratada por su marido. Efectivamente, la encontró, las dos veces mal herida y con el cuerpo "acardenalado" de tantos palazos recibidos. Esta testigo es muy explícita al contar el motivo del maltrato: Juana le había pedido a su marido que dejara de azotar a su esclavo cuyo cuerpo estaba todo desollado y lo iba a matar. La testigo refiere cómo Juana ayudó y curó al esclavo golpeado. Un sinfín de detalles de todos los maltratos es relatado por esta testigo, quien además afirma que la abadesa y varias monjas del monasterio le mandaron decir a Juana que se fuese para el convento, pues su vida corría peligro. Luego de una nueva discusión por la compra de unos chanchos, Francisco Xavier estuvo a punto de matar a Juana con un puñal, ocasión en la que intervino el alguacil mayor, y la mujer salió a la casa de don Joaquín Graña. Pero, además, esta testigo declara que la furia de Francisco Xavier no solo se descargaba contra su esposa sino también contra sus esclavos, su suegra y un sobrino de Juana a quien había azotado atado a un pilar por haberla socorrido con una sábana para que se limpiase la sangre de sus heridas.

Según aseveración de esta testigo, Michaela de Leon, las monjas y la abadesa del monasterio mantuvieron constante preocupación por la suerte

de Juana, la incitaron a dejar al marido violento y enviaron a personas como Michaela a defenderla. Tanto así, que al final de su declaración, Michaela afirma no querer regresar porque le duele el corazón presenciar tanto maltrato y por tener miedo atroz al susodicho marido.

Juana, entonces, reanuda el juicio de divorcio y separación perpetua, pero además pide litisexpensas y alimentos, como ya lo había hecho. Sin embargo, esta vez, ella afirma que su marido al tener tan "asentada la plaza de crueldad y tirano, hallándome descarriada y fuera de mi casa, ni por titulo de equidad, ni por el de la justicia que tengo", no le ha dado "ni medio real". Juana hace alusión a un principio de equidad. En su discurso se mezcla la construcción de la mujer débil, "descarriada", que podría ser interpretada como "desamparada", pero al mismo tiempo alega por la equidad.

El promotor fiscal del obispado y abogado de la Real Audiencia dispone que Francisco Xavier cubra los alimentos de doña Juana con la contribución de ocho pesos por semana.

Las postergaciones y dilaciones judiciales con excusas como el mucho trabajo de su procurador, la salud de su procurador y la necesidad de que se le entreguen unos autos son la forma de proceder del marido demandado, prácticas autorizadas por las autoridades. Mientras tanto, Juana persevera en sus múltiples apelaciones para que se le cubran los alimentos y las litisexpensas. Además, hace alusión a la dote que llevó al matrimonio, ocho mil pesos. En vista de ello, apela "con la decencia correspondiente a mi persona" que debe ser alimentada por su marido y él debe cubrir los costos legales del litigio. Y si bien, al dirigirse a las autoridades lo hace de manera respetuosa y con el formulismo propio de los escritos legales, se puede leer en las palabras de Juana su protesta por las decisiones dilatorias que protegen a su marido y las demás excusas para no proveerla de los alimentos.

> Debo hacer presente a la imparcial y acreditada justificación de V. S. que cualquiera es tiempo oportuno para que se mande la contribución de litix expensas y alimentos como asi lo imploro… De modo que su tiempo es aquel mismo en que se piden y regularmente suelen pedirse in limine litis como yo lo practique sin necesidad de diferir tan justa petición para otro tiempo, que aquel en que urge la necesidad. Los alimentos por el mismo

> derecho natural y por la piadosa disposición de las leyes no pueden diferirse, bastando a la mujer casada… sin otro titulo ni justificación presente los alimentos y se le manden dar", sin apelación, sin que recurso alguno suspenda el efecto, porque "vonter nom patitur dilationen".

Igual o mayor demostración de su alegato legal es el reclamo de las litisexpensas: así, expone "que para la practica de este derecho no ha menester la mujer ni aun sumariamente hacer constar su buena conducta", por el contrario, "ella tiene demostrada la intolerable sevicia de su marido" y, más aún, que en querellas en las que la mujer es acusada por el marido, la auxilia con las litisexpensas. Para reforzar su requerimiento, hace mención del "docto canonista español que con dilatada pluma escribió su siempre celebrada obra de matrimonio, fundando en ella por doctrina cierta, y segura en la práctica, que a la mujer que litiga con el marido se la han de proveer inmediatamente por la autoridad judicial no solo los alimentos sino también las litisexpensas". Por tanto, cómo a ella se le niega el recurso que le corresponde por "derecho natural" cuando ha demostrado la sevicia de su marido, quien ha procurado quitarle la vida "a impulso de su furor".

Petición tras petición de Juana, Francisco Xavier Arselus la incumple. La mujer reclama su derecho natural por "no tener con que sostener la vida humana". Las dilaciones del marido son respaldadas por las autoridades que aceptan sus plazos y sus excusas para no pagar lo demandado por Juana. Y, como señala Premo (2017), Juana invoca a la Ley Real de Castilla que "manda que no se reciba prueba de cosa que probada no ha de aprovechar", es decir que la única manera de que Francisco Xavier no pague las litisexpensas y los alimentos sería probar que no es el marido. Además, Juana recusa al notario por considerar que su actuación da margen a la "pretensión de la parte contraria" y lo impugna por "odioso y sospechoso sin animo de injuriarlo". El provisor acepta lo referente a las litisexpensas y alimentos, pero no la recusación al notario.

Hasta este momento de la querella, la voz de Francisco Xavier no ha tenido una presencia comparable con la de Juana pues muestra escasas peticiones, siempre con el fin de dilatar las demandas de su esposa. Sin embargo, se presenta luego para pedir que su esposa sea interrogada sobre

la dote entregada por su padre, sobre sus propiedades, sobre sus alhajas y sobre la causa de haber dejado la casa de su tío. Las respuestas al interrogatorio permiten dibujar a Juana como una mujer de recursos, una mujer de un estatus que le permite querellar y, a pesar de tener ingresos económicos, ello no le impide reclamar que se reconozca su derecho a los alimentos y a litisexpensas. Juana posee una estancia en Cumbayá, comprada con su dinero, durante una ausencia de siete años de su marido. A más de esbozar su propia figura, su declaración explica los riesgos que para ella implicaba quedarse en la casa de su tío cura; afirma no permanecer en ella por temor a que la reconciliase con su marido, ya que él frecuentaba mucho esa casa, como "también por el terror pánico que le tiene a causa de su furioso jenio". Así, Juana reta la presión que su tío como representante de la Iglesia, podía ejercer sobre ella y no permanece a su cuidado.

Francisco Xavier acusa a su esposa de haber mentido sobre la dote y sobre la propiedad de una hacienda en Lloa, aunque esté a nombre de la madre de Juana; y sobre la dote que el padre nunca le entregó, a la que por escritura pública se había comprometido, Juana testifica que se le entregaron ocho mil pesos.

La alusión a la entrega o no de la dote conduce a problemas anteriores a la disputa matrimonial. Según la documentación que presenta Francisco Xavier, el suegro lo acusó de haberle robado unos doblones. A causa de esto, fue expulsado de la vivienda sin bien alguno, incluidos los bienes dotales. Ante la demanda que hace el hombre por este desalojo, la Real Audiencia ordena al suegro se le restituyan los bienes propios y los dotales. Esta causa fue seguida catorce años antes del litigio de divorcio y, por tanto, se entiende que el objetivo de alegar los problemas de dote es demorar la demanda de Juana.

Como expresé, en este momento del expediente el actor es Francisco Xavier, quien argumenta por qué no va a pagar los alimentos y litisexpensas. Pero, antes debe establecer que el divorcio planteado por Juana se debe a "su natural indómito, soberbia y orgullo" y solo esperará el dictamen final, que se haga justicia y que su silencio al respecto no se debe al "recelo del convencimiento de los figurados cargos sino porque la ingratitud de Doña Juana", y aun así se probará la "indemnidad de mi conducta, el honor correspondiente a mi persona, con que he manejado a dicha doña

Juana y que si uno u otro disgusto a ocurrido, ha sido provocado de su altivez y desenfrenada maledicencia, con que ha propendido a mi desaire y abatimiento". ¿La altivez, la soberbia y el orgullo eran para Francisco Xavier rasgos de carácter de su esposa no tolerados? ¿No se correspondían con la inacción de las mujeres de la época? O ¿estos rasgos debían ser "corregidos" por medio de los golpes, amenazas, insultos y despojos?

Sobre los alimentos y litisexpensas, el marido de Juana argumenta que no los pagará porque nunca le fue restituida la dote que recibió y porque ella tiene los recursos suficientes para vivir y el único objetivo de la querella es "disipar (su) sustancia". Alega, al contrario de Juana, que el principio de equidad solo se aplica cuando ni la mujer ni los hijos tienen cómo mantenerse. Para probar su despojo de la dote, el marido presenta la certificación del testamento del padre de Juana en el cual explícitamente se afirma que él resguardó algunos bienes, joyas, ropa, "plata labrada", de la dote entregada inicialmente por temor a que su yerno despojara a su hija de todo y que a su muerte se le restituyeran esos bienes a ella. La dote inicial había sido de ocho mil pesos más tres mil en "paños de la tierra".

Por supuesto, Juana responde a esta jugada acusando a su marido de haberse quedado con todos sus bienes, de vivir en la casa de su madre y de haberse enriquecido gracias a ella, pues "cuando el dicho mi marido contrajo matrimonio conmigo era un hombre pobre destituido de todos bienes y desde que percibió este caudal se halla rico".

El promotor fiscal del obispado se pronuncia y declara nulo el juicio de divorcio por no haberse cumplido con un auto en que se nombraba defensor al cura párroco de Santa Bárbara y no hay ni juramento ni citación alguna al cura. Sin embargo, en relación con el pedido de alimentos y litisexpensas, dictamina que estos deben ser provistos por el marido y la excusa de la dote no justifica el no pago, "porque por la mera razón del matrimonio esta obligado a sustentar y subministrar todos los necesarios a su mujer" tal como lo establece el señor Covarrubias en su tratado de matrimonio, "que se deben los alimentos y litisexpensas a la mujer que litiga contra su marido y sita muchos ejemplos de esta opinión", así como "Sanchez" establece que en el caso de sevicia el marido debe alimentar a su esposa aun sin haber recibido dote.

El promotor fiscal hace uso de obras sobre leyes para respaldar su resolución en favor de Juana. Pero, el dictamen no es contundente. No señala ni cantidad, ni tiempo y más aún, el trámite se detiene nuevamente por la necesidad de convocar al defensor. Ante esto, Juana aparece ya cansada de tanta dilación, de tantos trámites, de tantos autos, instrumentos, primas, decretos, notificaciones y demás que ha debido sustentar. Afirma que ya no puede sostener la querella por "hallarse insolventa, destituida enteramente de bienes y cargada de deudas" y que se ve forzada "a dejarla desierta sin poder hacer constar la clara justicia que me asiste y la malicia e iniquidad de la parte contraria". De todas maneras, insiste en que se decrete el pago de alimentos y litisexpensas, al proyectar una imagen de pobreza y de debilidad combinada con la tenacidad de apelar a su derecho.

Finalmente, se ordena que Francisco Xavier pague los alimentos y litisexpensas. Para cumplir con el decreto, el marido pone como condición que Juana "sea puesta en reducción en un monasterio separada de la libertad que goza" y además, se revea la cantidad a ser provista pues "la asignación que se a hecho sea exorbitante y excesiva porque doña Juana es mujer sola, tiene dos haciendas y se halla en país cómodo". Pide, por tanto, solo dar dos pesos, que le entregue las haciendas, que se rebaje la cantidad de litisexpensas y "ponerla en un pie equitativa que no redunde en abuso y en que cobre para subsistir en su terquedad y hacer ostentación de que disipa mi sustancia" y solo pagará cuando se haya recogido al monasterio. Efectivamente, la autoridad resuelve que Juana guarde reducción en el monasterio de las monjas conceptas, que pague cien pesos de litisexpensas, y por alimentos rebaja de ocho a cuatro pesos semanales. Además, ordena que, si las haciendas forman parte de los bienes comunes adquiridos durante el matrimonio, ¡estos deben pasar a ser administrados por el marido!

En mayo de 1781, Juana entra al monasterio en depósito. No deja de reclamar su derecho: no acepta los cuatro pesos y afirma que sus demandas las ha hecho con "fundamentos legales". A pesar de toda su tenacidad en pedir las litisexpensas, los alimentos y que se le devuelvan todos sus bienes, entre ellos, vestidos, joyas, ropa de cama, plata labrada, etc., el provisor general sentencia que el marido le entregue los bienes que él a bien tuviere y le cede la administración de la hacienda de Cumbayá, comprada por Juana durante

una larga ausencia del marido. La madre de Juana aparece en escena para describir cómo se compró la hacienda y oponerse a la posesión de Francisco Xavier mandada por las autoridades.

Por último, a fines de 1781, el procurador nombrado por Juana logra que el marido pague las litisexpensas y los cuatro pesos semanales por alimentos. Este pago, sin embargo, seguirá siendo motivo de alegato por parte de Francisco Xavier quien busca cualquier excusa para no pagar, aludiendo, especialmente, a que Juana puede vivir de los réditos de su herencia. Por su parte, Juana nombra otro procurador, pues al parecer el primero no satisface sus expectativas porque intenta quedarse con un tanto de los cien pesos entregados por litisexpensas; esta cantidad nunca llega a manos de Juana, por disposición explícita del provisor eclesiástico.

En 1782, el expediente sigue más o menos el mismo tono; Juana demanda el pago de alimentos y la devolución de sus bienes personales, que nuevamente ha suspendido Francisco Xavier, y él, justifica con incontables argucias la suspensión de estos pagos y la no entrega de los bienes personales. Las peticiones de Juana son remitidas al cura párroco de Santa Bárbara –designado defensor del matrimonio– quien se pronuncia a favor de Juana y quien para evitar nulidades "y que el expediente se siga con método y claridad" pide se reciba la causa a prueba.

Recién en marzo de 1783 Juana emite recibo de los bienes que le entrega su marido. El detalle en la descripción de cada uno de ellos llama la atención sobre cómo estos bienes forman parte de su caudal y, sobre todo, cómo estas prendas y joyas, más allá del valor en sí mismas, remiten a aquello que Juana ha repetido incontables veces en sus escritos: su ropa y menaje corresponden a su calidad de persona. Se encuentran sayas de terciopelo con franjas de oro, colchas "rotas", cajitas, "dechado de bordar", espejos, dos "escritorios de Gualaceo", "dos platitos de la China quebrados", "una tacita"; pero es mucho más lo no entregado y, por tanto, Juana presenta dos listas nuevas de todo lo que era suyo: más menaje, más ropa y, sobre todo, cristales y alhajas.

Posteriormente, y a través de las protestas de Juana, se sabe sobre su salida del depósito del monasterio pues las necesidades y privaciones que allí sufría se habían vuelto insoportables y que ahora vive en depósito en una

casa honorable. Pero, como su marido arguye que no pagará más alimentos si ella no vuelve al monasterio, ella afirma que lo hará siempre y cuando reciba lo demandado: sus bienes muebles y sus alimentos; y deja claramente explicitado que no volverá a vivir con él por ser un tirano y "apartado de la caridad cristiana y por esto no solamente incapaz sino moral y físicamente imposible de que yo tenga unión con el".

Pasa cerca de un año y Juana sigue presente ante las autoridades eclesiásticas, a quienes exige dar resolución a su causa de divorcio y protesta, una vez más, por la falta de pago de alimentos de su marido y porque en varias ocasiones ha ingresado en su casa a "hora irregular con palabras y modo descompuesto y provocativo hasta el riesgo de que suceda alguna desgracia".

Para 1784, Juana apela abiertamente al derecho. Uno de sus últimos escritos, o su voz en el expediente, es una combinación de una imagen de mujer desvalida que ha pasado mucho tiempo desprovista de sus condiciones de supervivencia con una figura que reclama su derecho tanto en la causa de divorcio, como en la de litisexpensas y de alimentos. Su escrito tiene un orden. Empieza por cuestionar la demora en la resolución de su causa de divorcio cuando ha probado claramente que ha sido objeto de sevicia por parte de su marido y pide, por tanto, que sin dilación se resuelva la causa. Luego, en vista de que él la ha repudiado, "y abandonando la causa y desistiéndose del dominio y autoridad que tenía en mi persona se le mande que me deje en paz y libertad" y le devuelva todos sus bienes. Protesta porque el proceso no ha tenido un curso regular, porque los notarios no han procedido en debida forma al no entregar las citaciones y notificaciones que "según derecho debían hacer, de los autos y providencias de V.S. Este defecto es más irreparable en la substanciación de una causa" pues se había ordenado seguir la causa hasta su resolución final con los "estrados del juzgado y con el defensor de matrimonios", quienes no han sido notificados. De forma explícita, Juana afirma:

> como para dicho caso lo ejecutó por ser este el [ilegible] y trámite, que, según derecho, y práctica de nuestros tribunales les corresponde a la presente para que se cumpla la intención y espíritu de las Leyes en orden de que no sean interminables sino que tengan fin los juicios forenses para evitar los

> males que de su discordia se originan en las casas, familias y republicas. Y por eso que con derecho tan indisputable yo solicito lo mismo que perpetua la Ley.

El siguiente pedido se refiere al requerimiento de alimentos y litisexpensas y la devolución de sus bienes. No es la persona que mendiga por una pensión alimenticia, es una mujer que sabe lo que le corresponde de acuerdo con el derecho.

> Por lo que mira a los libres dichos del escrito a que respondo nada importan unas producciones voluntariosas, desnudas de razón, Ley y derecho producidas por un hombre que me odia de corazón y me procura mi ultima ruina, contra las determinaciones de ambos derechos, en que yo fundo mis pedimentos, y a los que no por gracia, sino por justicia, es preciso se sujete mi marido.

Se ve que Juana ya no admite el arreglo extrajudicial y pasivo, apela a las leyes. Una vez que se ha separado y demostrado que la causa de la separación es la sevicia, ella pide vivir en sosiego y no pagar costa alguna del juicio pues

> la justicia de esta suplica consiste en lo ya alegado, y en que en toda causa el que cometió el delito, ese paga las costas del proceso y es el que sufre las penas provenidas por derecho, y al contrario la parte inocente, y que sufrió la injuria, nunca es condenada a pena alguna, ni se le sujete a gravamen en ninguna manera. Este es punto inconcuso, indisputable, entre los DD Practicos y Teoricos, y ambas jurisprudencias: cuyo beneficio no lo renuncio, ni puedo renunciar.

Con esta apelación, Juana alega que no volverá a estar en depósito pues un proceso tan irregular no justifica mantenerse en tal estado, mientras su marido esté libre y disfrutando de todos los bienes.

Finalmente, en abril de 1785, se provee una resolución final a la causa. "Debido a la discordancia de los genios no puede decretarse reunión y convivencia matrimonial". Lastimosamente, el expediente termina así. En todo caso, parecería ser que Juana logra el divorcio.

Se puede ver, a lo largo de los cuatro años, que Juana se ha empeñado en disputar por su vida, por su supervivencia, en un vaivén que la hizo regresar a la casa de un marido maltratador, de la cual debió salir al corto tiempo, atemorizada y golpeada, pero resuelta, a la vez, a poner fin a una relación tóxica. Ha estado en depósito, en casa de curas, en casa de su madre, desde donde no ha dejado de estar presente en los tribunales, en la disputa por su divorcio, sus bienes, su dote, los alimentos y las litisexpensas. Al inicio, tal vez, el provisor eclesiástico jugaba a representar a la mujer desvalida y merecedora de compasión; a lo largo del juicio se consolida la imagen de una mujer que no renuncia, que apela, litiga, querella y responde a cada escrito, a cada información o negativa de su marido y de la misma corte. Finalmente, se divorcia, no se sabe si le son restituidos sus bienes y su dote.

El camino de la justicia a la ley

Las mujeres protagonistas de estas causas estuvieron envueltas en un ambiente que se puede calificar de violento. Ahora bien ¿cómo enfrentaron ese ambiente violento en los distintos momentos en que estos casos sucedieron? Obviamente, el primer elemento, y por el que se puede hablar de ellas, es porque acudieron a las cortes para enfrentar la situación violenta que vivían. Apelaron a las disposiciones eclesiásticas y a las civiles para lidiar con esa violencia. También supieron moverse por medio de redes de relaciones de parientes, vecinos, autoridades para manejar las causas y sus desenlaces. En consecuencia, y al hacerlo, estas mujeres hablan de que la casa no fue el único ámbito en el que se desarrolló su vida. Pueden ser mujeres que hablen y presenten su debilidad y desvalimiento, pero son mujeres que se han movido de una ciudad a otra, que han trabajado fuera de casa, mujeres que se han casado por segunda ocasión, que buscan refugio en casas "honorables", es decir, son mujeres que manejan relaciones que les permiten buscar dónde tener una vida sin violencia.

Las voces escritas de estas mujeres describen el maltrato, y las de los testigos permiten recrear con gran detalle cómo la violencia se ejercía, cómo

tomaba forma y cómo algunos de esos actos violentos eran normalizados al interior del hogar y de la vida cotidiana. Bird (2013) señala que el uso de las manos era diferente al uso de instrumentos; una cosa era dar una bofetada y otra "caer a palazos". Se establecía una diferencia entre la violencia ejercida a "puerta cerrada" y aquella que se realizaba en público y con la intervención y a vista de terceros. Pero estas mismas mujeres sabían que su condición de esposas no les negaba el poder de vivir una vida que les fuera mínimamente satisfactoria. Y esa vida se compone de no violencia y de recursos económicos.

Las mujeres de las historias aquí presentadas quieren salir definitivamente de la sevicia, de los malos tratos, de la violencia permanente; quieren salir del "natural genio" de los maridos, de los palazos y las pedradas, y quieren salir sin las manos vacías. Exigen alimentos, su dote y litisexpensas. Por tanto, demandan de sus maridos y de las autoridades su construcción como agentes económicas. La legislación eclesiástica y la civil contemplaban estas disposiciones. El argumento, producto del análisis de estos casos, es que más allá o, sobre la base de estas disposiciones, las mujeres buscan salir de matrimonios violentos constituidas como sujetos con caudal y sin violencia. ¿Cómo lo hacen? Alegan el pago de litisexpensas y de alimentos y, sobre todo, alegan la restitución de la dote. Una dote que se constituyó en muchos casos como parte del acuerdo nupcial a través de escritura pública. No obstante, en varios de los casos aquí analizados se constituye al matrimonio como una forma de jugar con los caudales que podían servir para constituir a las mujeres como agentes económicas. Por ejemplo, en el caso de Bartola, ella inscribe una carta de dote posterior al matrimonio constituida por los bienes que se supone le dejó su anterior marido. Otros testigos dirán que esa dote se constituyó con los bienes de su marido actual. Sin intentar descubrir la veracidad, lo que expone este caso es que Bartola buscó establecer un "caudal" como dote, es decir, a su nombre, como patrimonio suyo. Juana, de igual manera, buscó defender su patrimonio con la compra de bienes a nombre de su madre. Y María, ¡quiere vivir en paz y sosiego para trabajar! Por tanto, la demanda de las mujeres es por una vida sin malos tratos y con cierto caudal.

De otra parte, los hombres protagonistas de estas causas son personajes que hacen uso de los medios a su disposición para defenderse de

las demandas de sus esposas. Para ello, el elemento principal es acudir a los vericuetos que la administración de justicia les permitía: recusaciones, no respuestas, dilaciones, cambios de procuradores, etc. De esta manera demoraban las causas, activaban sus relaciones con las autoridades o simplemente con el notario y no respondían a las sentencias dictadas, muchas de ellas a favor de las mujeres.

Además de esta práctica en lo procedimental, en los alegatos de estos hombres, a través de esas voces, si bien hay por supuesto la figura del hombre que desprecia e injuria a su mujer y a quien no quiere pagar nada, también se encuentra alguna voz que se refiere a sentimientos, a emociones, al amor, a la dedicación. Muchas de estas alusiones se relacionan con las ocasiones en que estos hombres buscaban que sus esposas volviesen al hogar, y las maltrataban nuevamente. Las emociones también se mencionan cuando se refieren a los "celos", nunca llamados de esta manera, sino a las sospechas de que las mujeres tuviesen amistades ilícitas, momento en el que se activaba la imagen de buen esposo y la paciencia supuesta en perdonar y "ajustar" a las mujeres "indómitas". Justamente esta característica es la que genera también la exposición de emociones, que las mujeres protesten, hablen, enjuicien, reclamen.

De acuerdo con Premo (2017), Juana cumple el perfil de la mujer que produce Ilustración. Es ella la que alega por el proceso, por las leyes y por su derecho natural. No deja de apelar a la justicia desde la construcción de la preservación de la vida como un derecho y de que no puede haber ley alguna que vaya en contra de ese derecho. Parte de ese derecho a la vida se relaciona con la construcción de una agencia económica. Los casos de Agustina, María, Bartola y Juana tal vez permiten recorrer el camino de la justicia a la ley.

Capítulo 4
La Real Pragmática en la Real Audiencia de Quito: raza, clase y género hacia fines de la Colonia

En 1785 se abre un expediente para averiguar si "fue india Margarita Gonsales, Abuela de don Juan Teodoro Jaramillo vecino de Loxa".[1] La causa se inicia en contra de Teodoro Jaramillo, pues pretende casarse con Baltasara Valdivieso; su padre, Manuel de Valdivieso intenta impedir ese matrimonio sobre la base de la "desigualdad manifiesta" de Jaramillo.

A inicios del año 1802, en la gobernación de Guayaquil, Audiencia de Quito, Don Manuel Caichi y Doña Ramona Guale, caciques del pueblo de Colonche presentan una apelación al gobierno de esta ciudad por haber declarado irracional el disenso que presentaron ante el matrimonio de su hija Mariana con José Joaquín Villao. Alegaron que "la repugnancia se funda en la desigualdad, por decir que el pretendiente Villao era hijo de india procesada por supersticiosa, y también tener este casta, o rraza de sambo; y por el contrario la presente Doña Mariana ser desendiente de casiques".[2]

A partir de estos juicios, en este capítulo analizo cómo se construyeron las diferencias de género, de clase y de raza en estas causas matrimoniales, las cuales sirven como un espejo para mirar las relaciones sociales, económicas y políticas de la época, tal y como lo sugiere Gutiérrez (1985, 81):

> Las formas en que las sociedades organizan el matrimonio nos brindan una ventana importante a cómo se interpretan los arreglos económicos y políti-

Una versión anterior de este capítulo fue publicada en 2020 por la revista *Hispanic American Historical Review* 100 (4): 595-621. https://doi.org/10.1215/00182168-8646921

1 ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

2 ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

> cos. Cuando las personas se casan, forjan alianzas afines, cambian de residencia, establecen derechos al servicio sexual e intercambian propiedades. Sin embargo, además de la reproducción de la clase y el poder, el matrimonio tiene que ver con el género.

Y tiene que ver con raza y con las categorías construidas en la época para nombrar la diferencia.

Este capítulo lo construyo sobre los litigios presentados en las cortes de la Audiencia de Quito entre los siglos XVIII y XIX, y se trata de juicios, al menos la mayoría de ellos, que se acogen a la aplicación de la Real Pragmática, la cual fue expedida con el objetivo de impedir los matrimonios desiguales. Por tanto, considero estos juicios como los indicados para poner en evidencia esos lenguajes y concepciones de la diferencia.

En este sentido, indagaré sobre la pertinencia de la aplicación de ciertas categorías analíticas para comprender la dinámica de esas relaciones en su contexto; se trata, como señala Scott (1986, 1067), de "identificar los problemas que hay que estudiar y [cómo] ellos constituyen los principios o puntos de acceso a procesos complejos. Pero son los procesos complejos los que debemos tener en mente continuamente". Para ello, propongo analizar los discursos de quienes intervienen en las distintas causas como componentes de un "campo semántico" que ha sido construido históricamente sobre la base de conceptos claves y de oposiciones binarias (Ziemann y Dobson 2009), propios de ese determinado momento histórico que hace inteligibles los testimonios ahí incluidos para quienes intervienen en los juicios. En este sentido, desde una perspectiva que busca encontrar en la forma de construcción del texto su sentido y propiedad histórica, planteo buscar esas características en los juicios.

Por otra parte, el sentido de este capítulo es mirar, a través de las causas judiciales que se inician por disenso de los padres hacia los matrimonios de sus hijos e hijas, cómo el matrimonio da cuenta de las condiciones socioculturales en que las uniones y la opción matrimonial toman cuerpo hacia finales del siglo XVIII.

En un primer momento, reviso algunas discusiones sobre la pertinencia del uso de categorías conceptuales tales como raza, calidad, estatus para el

análisis de las diferencias en la época colonial; en segundo lugar, analizo juicios en los que se despliegan estos lenguajes de la diferencia. Cierro el capítulo con algunas conclusiones preliminares.

Raza-casta y género y la creación de las diferencias

El debate en relación con los términos utilizados para la creación de la diferencia por parte de la Corona y su aplicación en América ha generado varias corrientes. Frente a una corriente historiográfica, que utilizó casta/raza casi como sinónimos, o que interpretó la noción de limpieza de sangre como la raíz de las nociones racistas sin explicar cómo un concepto de origen religioso construyó clasificaciones raciales, basadas en conceptos modernos (Martínez 2008, 2), ha surgido una literatura crítica que propone nuevas formas de análisis y conceptualización de lo que se puede llamar los términos utilizados para nombrar la diferencia, y cómo estos son performados por los actores y, en cierta medida, retados, aceptados, adaptados, a la vida cotidiana.

Martínez (2008) propone analizar la conexión entre el concepto de limpieza de sangre y el sistema de castas producido en América; afirma que "el concepto de pureza de sangre y sus supuestos subyacentes sobre las características heredables produjo para fines del siglo XVII, un sistema de clasificación jerárquico en la América hispana que estuvo basado claramente en escalas de ascendencia hispana, indígena y africana: el sistema de castas o el sistema de raza/casta" (2008, 1).[3]

Este concepto de limpieza trasladado desde Castilla y Aragón fue, en primer lugar, aplicado a los judíos convertidos al cristianismo, conocidos como conversos o "nuevos cristianos"; posteriormente, a los descendientes de musulmanes y luego, en consecuencia, fue adaptado para su aplicación en América o, mejor dicho, las condiciones sociales, políticas, económicas del nuevo entorno ocasionaron su reformulación e implicaciones diferentes a las de la Península. En la metrópoli, por ejemplo, la noción de limpieza de sangre no generó un sistema clasificatorio tan elaborado y basado en las

[3] Todas las traducciones del inglés al español han sido elaboradas por la autora.

"proporciones" de sangre como aquel que se produjo para las colonias. En América, este concepto empezó a ser asociado con el de "españolismo", algo que en la metrópoli no tenía sentido. Sin embargo, cierto sustrato de su origen religioso se mantendría hasta finales del período colonial (2008, 2). En este sentido, Martínez propone analizar el papel que tuvo la religión en la producción de las nociones de pureza e impureza; la especificidad histórica de categorías tales como raza y casta; la naturaleza entretejida de los discursos peninsulares y coloniales sobre pureza; y la fluidez y ambigüedad que caracterizó al sistema de clasificación a lo largo del periodo colonial (2008, 3).

La autora se pregunta cuáles fueron las implicaciones de esta dimensión religiosa en las categorías coloniales de identidad, en los discursos raciales y en las ideologías comunales, y cómo un concepto de claras connotaciones religiosas construyó clasificaciones que supuestamente se basaban en nociones modernas de raza. Se pregunta, además, qué significaban los conceptos de limpieza de sangre y raza exactamente en la metrópoli, cómo fueron ajustados, desplegados en la América hispana (en México, en el caso que analiza la autora) y qué prácticas e ideologías promovió y generó el concepto de limpieza de sangre (2008, 4).

Ahora bien, el concepto de limpieza de sangre, cuyos orígenes medievales en los siglos XV y XVI son analizados por la autora, estuvo basado en la concepción de la herencia como vehículo de transmisión de ciertas características culturales y, sobre todo, de tendencias religiosas y, por tanto, fue usado para identificar a los cristianos viejos, sin manchas judías o musulmanas. Pero este concepto tiene, además, fuerte relación con el género y la sexualidad, no solamente –como lo señala la autora– por la importancia de la reproducción (y, por tanto, con la sexualidad femenina) para el mantenimiento de las comunidades y del orden social jerárquico, sino porque los discursos hispanos sobre las relaciones sexuales y reproductivas entre las distintas poblaciones neohispanas reflejaron e interactuaron con otros discursos del poder colonial: políticos, religiosos, genealógicos, que se complementaron y reforzaron a través del uso de nociones de fortaleza y debilidad. Por medio de estas nociones se codificó a las poblaciones en términos de género, como masculino-femenino y de esta manera se naturalizaron las diferencias socialmente construidas (2008, 4).

El siguiente elemento que tiene relación con el discurso de limpieza de sangre y de linaje es la organización colonial en dos repúblicas, la de españoles y la de indios. Si bien esta separación nunca supuso una estricta segregación, este modelo dual tuvo importantes repercusiones tales como la creación de instituciones legales y religiosas para los pueblos nativos, la permanencia de pueblos de indios con sus propias jerarquías políticas y, especialmente, el reconocimiento de la pureza indígena, hecho que generó que muchos descendientes de las dinastías prehispánicas demandaran el estatus de limpieza de sangre, alterando sus propias concepciones de linaje y limpieza de sangre. Por otro lado, en la república de españoles también se generó una obsesión por demostrar la pureza de sangre, requisito indispensable para acceder a las instituciones y oficinas coloniales. Este requisito, a su vez, significó la creación de registros de nacimiento, de linaje, de clasificaciones tanto para españoles como para criollos, quienes no solo desarrollaron una identidad con la comunidad hispana sino también con su tierra. Es decir, la limpieza de sangre dejó de referirse a los antecedentes judíos o musulmanes para concentrarse en demostrar la hispanidad (Martínez 2008, 5-6). Los españoles nacidos en España y residentes en la Nueva España llegaron a ser considerados extranjeros, mientras que las poblaciones indígenas y de ascendencia africana fueron consideradas impuras; estas exclusiones se apoyaron en la expansión de las prácticas archivísticas que permitió la creación de un conocimiento genealógico sobre las élites criollas y sobre las castas y enmarcó el surgimiento de un sistema de castas, una construcción novohispana que adaptó el discurso de la limpieza de sangre para consolidar categorías sociales locales.

Martínez debate sobre la pertinencia de usar el término "raza" y pasa revista a la producción académica que utilizó el concepto para referirse a las formas de construcción de la diferencia desde los inicios coloniales, y a aquella que propone que esta noción solo pudo ser utilizada hacia finales del siglo XVIII cuando surgió la noción biologicista. Frente a estas posiciones, propone:

> usar la palabra raza en relación con el discurso de la limpieza de sangre pero hacerlo con cautela, subrayando que ambos conceptos estaban fuerte-

> mente conectados al linaje y cruzados con la religión. Durante gran parte del período moderno temprano, siguieron siendo parte de una red de conocimiento constituida no por discursos científicos (biologistas) sino por discursos religiosos y operados a través de una "episteme de semejanza" en la que la similitud dominaba la organización de símbolos y representaciones del universo (Martínez 2008, 13).

Pero ¿cómo una noción de origen religioso dio inicio al sistema de castas que se puso en vigencia en las colonias ibéricas y en el virreinato de Nueva España, que es el caso que analiza Martínez? Para la autora, en un inicio, el concepto de limpieza de sangre aplicado en México también tuvo connotaciones religiosas, pero para las décadas finales del siglo XVI, algunas probanzas empezaron a incluir a negros, mulatos y ocasionalmente a mestizos e indios en la categoría de "impureza". Esta intersección de los discursos de limpieza de sangre y los de raza y casta se produjo por una transferencia de las "ansiedades" hispanas sobre la conversión religiosa a las poblaciones provenientes de África y a las de origen indígena. En el caso de las poblaciones africanas trasladadas a América, estos temores se relacionaron con el pecado original y las prácticas esclavistas que encontraban justificaciones bíblicas (la maldición de Canaán) y, por otra parte, la incapacidad de los descendientes negros de poder probar que fuesen "cristianos viejos" (Martínez 2008, 267).

Para el caso de la asociación de las poblaciones indígenas con las nociones de impureza, Martínez identifica el despliegue de otros factores: la desilusión del clérigo con el proyecto de conversión, el declive de la nobleza indígena y el arribo de mayor cantidad de mujeres europeas a las Américas, lo que ocasionó que el matrimonio entre hombres hispanos y mujeres nativas fuese menos frecuente que en décadas anteriores. Esto provocó la pérdida de estatus de la población mestiza que, además de haber sido marcada con la "mancha" de la ilegitimidad, perdió sus enlaces con la nobleza indígena y, en esta medida, se la asoció con las sospechas de no ser verdaderos cristianos.

Esta vinculación de poblaciones negras y de antecedentes de mezcla se aceleró durante el siglo XVII y estuvo acompañada por la generación de

otras categorías de castas y, simultáneamente, con la producción de registros tanto de bautizo como de matrimonio y de muertes en las que se separaba a la población en españoles, indios y castas a lo largo de las parroquias eclesiásticas de la Nueva España. Es decir, la transferencia de este discurso de pureza a América no solo contenía los principios de inclusión/exclusión de fe cristiana, sino que se asoció con "lo blanco" y con la hispanidad y, en esta medida, el color de la piel empezó a ser considerado un índice de las características religiosas, de conducta y biológicas y, en general, el fenotipo tuvo un papel, aunque fuese informal en las formas de medición de la pureza de los linajes de sangre (Martínez 2008, 268).

Posteriormente, hacia mediados del siglo XVII, el concepto de pureza de sangre se asociaría a categorías socioeconómicas. Por ejemplo, la impureza se aplicó a los descendientes de aquellos vinculados a oficios "viles o mecánicos", lo cual estuvo relacionado con la expansión del capitalismo mercantil y el hecho de que se abrieran más posibilidades de movilidad social y cambios en los patrones demográficos y de matrimonio. Esto hizo necesario buscar mecanismos para marcar la exclusividad de ciertos grupos, pero al mismo tiempo, generó un sistema de castas más fluido e "inestable", una inestabilidad que la autora atribuye a que en América el principio de limpieza de sangre vivió múltiples ambigüedades que nunca lograron ser estrictamente definidas, pues a veces tenían que ver con la "pureza" religiosa, otras con el nacimiento, con la reputación, con el estatus social o con el fenotipo y que su definición fue más bien atribución de cada institución o corporación (Martínez 2008, 270).

Desde esta perspectiva, a través de la cual se analizan las formas de construcción de las identidades y de la diferencia como un proceso fluido e inestable, combinada con una mirada transatlántica de este y otros procesos de la época colonial, Van Deusen (2015) argumenta que si bien el término "indio" distinguía, en un principio, a la gente de las Indias de los castellanos, este rápidamente se convirtió en un identificador político y social que reflejaba los esfuerzos reales para estandarizar las contradictorias leyes que se aplicaron a las poblaciones con el estatus de poblaciones indígenas de las Américas (2015, 27). Retomando a Baber, Van Deusen argumenta que, antes que identificar una raza, el término fue usado por

la Corona para reconocer a una de las naciones bajo su autoridad, y para definir los derechos, protecciones y obligaciones de esa población (Van Deusen 2015, 27).

Este identificador, por otra parte, fue usado de manera diferente entre la misma población indígena; por ejemplo, señala que algunos miembros de la élite se negaban a ser llamados indios para diferenciarse de los tributarios, mientras otros se identificaban de acuerdo con su lugar de origen, ya sea este el pueblo, la ciudad o aún más el dominio territorial y político. Es decir, el término "indio", en el siglo XVI, no fue usado por los indígenas para aludir a otras formas de identidad cultural y étnica (Van Deusen 2015, 28). En este contexto, la autora plantea "argumentar en contra de la similaridad (*sameness*) de aquellos individuos llamados indios" (Van Deusen 2015, 28), por los usos y aplicaciones del término y porque el término "indio" no fue pensado como una categoría específica, sino que, a lo largo de ese siglo, se refirió a las poblaciones de diferentes continentes y territorios. "Desde sus inicios, indio fue una etiqueta homogeneizadora que constituyó una diferencia basada en relaciones de poder desiguales" (Van Deusen 2015, 11).

Este argumento, entre otros, la autora lo construye en el contexto de su análisis de los indígenas que fueron llevados como esclavos desde América a Castilla durante el siglo XVI, algunos de los cuales, entre los cientos de miles trasladados, decidieron iniciar juicios para obtener de la Casa de Contratación o del Consejo de Indias una declaración de que eran vasallos libres. Utiliza, además, el término de *indioscape*, aludiendo al concepto de Appadurai, *ethnoscape*, el cual se refiere a la intensa movilidad y a la ausencia de un necesario enraizamiento con el lugar de "origen" de los indígenas; así, argumenta que las identidades indias no estaban espacialmente ligadas o eran culturalmente homogéneas, sino "presentes transimperialmente en la imaginación de aquellos esclavos y amos cuyas propias experiencias 'locales' [...] se reflejaban en las experiencias de otros esclavos y amos" (Van Deusen 2015, 12). Por tanto, la creación de la indianidad es entendida como un proceso de interacciones globales, en un diálogo entre las dimensiones locales, transatlánticas y globales.

Al analizar el desarrollo del "lenguaje de la diferencia" durante el siglo XVI en la Nueva España, Schwaller (2010) sostiene que al interior de este

existía una gran variabilidad, desde sus inicios y a lo largo de su implementación, en el primer siglo del régimen colonial; más aún, argumenta que si bien categorías como "español", indio, negro, mulato, mestizo, surgieron rápidamente, la adscripción a ellas también fue muy variada y, por tanto, funcionaron como estereotipos frente a la diversidad de sujetos coloniales que se pretendía codificar con estos términos; categorías que además no eran raciales, sino que eran términos conectados con otras manifestaciones sociales y culturales de la diferencia (Schwaller 2010, 2). "El lenguaje de la diferencia y la atribución de epítetos socio-raciales nunca se basó en un solo criterio, sino que representó una valoración holística basada en múltiples facetas de los rasgos físicos de un individuo y marcadores culturalmente significativos" (2010, 19-20).

Asimismo, Schwaller sostiene que el esquema en que se basa esta clasificación, ha sido comúnmente denominado "sistema y/o sociedad de castas", el cual enfatiza en aquellas que se refieren a las de mixtura, de mezcla; sin embargo, esta categoría no se desarrolló sino hasta el siglo XVII. Entonces, el autor propone que es necesario rastrear las formas de construcción de este lenguaje de la diferencia y analizar las categorías semánticas de acuerdo con su uso y su tiempo. Para él, durante el siglo XVI en la Nueva España y la América ibérica no era posible hablar de un sistema de castas. Otra definición que ha funcionado como sinónimo de casta ha sido la de "calidad", cuando en realidad, esta condición se usaba en el siglo XVI para enfatizar las diferencias socioeconómicas y para separar entre las distintas categorías de la diferencia. En el siglo XVI, de acuerdo con el autor, la frase más apropiada para referirse al lenguaje de la diferencia es "géneros de gente" (Schwaller 2010, 3), un concepto que estaría moldeado por nociones preexistentes de la diferencia, presentes en la temprana modernidad ibérica y que, por otra parte, permite enfatizar en "el complejo pasado étnico y religioso de Iberia y supone que en las Américas los ibéricos estaban precondicionados para buscar y definir categorías de diferencia, con el fin de organizar y gobernar una sociedad pluralista" (Schwaller 2010, 17).

Frederick (2011) analiza los patrones matrimoniales de un pueblo de Oaxaca, México, para concluir que la categoría racial de un individuo era un elemento central en la identidad, pero que dicha categoría racial no era

una representación del parentesco biológico, sino que la casta podía ser una identificación inclusiva o excluyente y podía ser manipulada de acuerdo con las circunstancias. Frederick sostiene que la identificación racial no se producía necesariamente al momento de nacer o el momento del bautizo, cuando era registrado el descendiente, sino que podía ocurrir a lo largo de la vida, pero, sobre todo, durante la elección matrimonial, y era una forma de identidad que maduraba con la persona antes que ser el producto de sus ancestros (Frederick 2011, 496). Este "sistema de castas" flexible es el que se aplica a las diferentes castas para su elección matrimonial y permite cruzar los límites raciales. Sin embargo, como mecanismo de control social y forma de evitar el mestizaje, este sistema de castas fue más efectivo entre quienes provenían de una categoría identificatoria primaria –indios y españoles– y fue menos efectivo entre los grupos de origen mestizado (Frederick 2011, 497). Así, las prácticas endogámicas matrimoniales fueron más comunes entre nativos, españoles y un cierto porcentaje de mestizos, mientras la exogamia fue más frecuente entre españoles no de élite, pardos, castizos y ciertos mestizos. Es decir, hubo una fluidez en la estructura del sistema de castas, en la definición de las categorías raciales, especialmente entre aquellos grupos que no estaban obligados a mantener la "pureza de sangre". Por tanto, las complejidades y demandas del sistema de castas eran obviadas por estos grupos, especialmente cuando debían escoger pareja (Frederick 2011, 513).

> Pero aparte de las comunidades de nativos y españoles, había un ámbito grande y mal definido compuesto por todas las demás categorías de castas. Excluidos legalmente de la comunidad de nativos, muchos tenían un apego débil al mundo de los españoles. Para los negros libres, mulatos, mestizos e incluso españoles que no pertenecían a la élite, la pureza de casta simplemente no era un bien que poseían (Frederick 2011, 514).

O'Toole (2012) revisa las relaciones entre indígenas y negros en el norte del Pacífico peruano y argumenta que las diferencias en las formas de identificación de la Corona española y del cuerpo jurídico que las acompañó para nombrar a estos grupos, ocasionaron que los esclavos provenientes de África negociaran de manera más directa con sus esclavistas; mientras que

los indígenas, al ser reconocidos como vasallos del rey, tuvieron acceso a ciertos fueros y figuras jurídicas distintas. Al mismo tiempo, y a pesar de las distinciones categóricas entre negros e indígenas, emanadas de las disposiciones jurídicas reales, los indígenas y los afros desarrollaron relaciones de parentesco y de intercambio por fuera de sus lugares asignados de acuerdo con la "casta". Por tanto, se produjo un proceso de exclusión e inclusión, a la vez, lo que permite ver cómo estos grupos entendieron la casta en su vida cotidiana. De esta manera, la autora propone unirse a la literatura que desestabiliza las nociones de "sistema de castas" como una estructura rígida e impuesta por el régimen colonial. Por el contrario, busca analizar cómo se construye la casta desde abajo y, por medio del estudio de las relaciones cotidianas entre "indios" y "negros", identificar las formas distintas de agencia legal, tomando en cuenta las diferencias que la Corona asignaba a estas dos poblaciones. Es decir, al interior del régimen colonial y esclavista, los africanos y los andinos empleaban los términos de las categorías raciales para marcar sus diferencias, pero no para ajustarse a sus lugares asignados en una jerarquía basada en la casta.

> Las imposiciones de la casta pueden haber sido claras, pero lo que la gente hizo con ellas no lo fue. Las relaciones entre africanos y andinos no eran estáticas, por lo tanto, tampoco lo eran las definiciones de casta… Cuando se entienden desde la perspectiva de los pueblos indígenas o esclavizados, las categorías de casta eran términos legales que proporcionaban o eludían el acceso a protecciones reales o a las preocupaciones de la élite. La casta, tal como se practicaba, no era un marcador fijo o estable de identidad, pero podía emplearse como un poderoso marcador de distinción (O'Toole 2012, 5-7).[4]

Para el caso de Quito, los juicios de disenso han sido analizados por Lavallé (1999) y Büschges (1997). Este último examina las concepciones de honor

[4] Van Deusen (2015) analiza cómo la justificación para esclavizar también tuvo raíces en la diferencia religiosa; el cristianismo no solo fue útil para definir el estatus, sino que también fue la excusa para la esclavización de los no cristianos, vistos como enemigos, como infieles y, en esa medida, sujetos de esclavitud, como rehenes de una "guerra justa" (2015, 3-4).

en la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII hasta la Independencia a través de los juicios de disenso. Argumenta que el honor como forma de distinción social, estamental, fue la noción que predominaba en los juicios de este tipo. No obstante, el autor encuentra críticas a ese concepto de honor por parte de los "actores" de esos juicios, quienes apelaban al honor como virtud, de acuerdo con los cánones eclesiásticos que no impedían el matrimonio por "desigualdad". El autor no encuentra mayores alusiones al honor de las mujeres, aunque sostiene que este generalmente estaba asociado al comportamiento sexual.

En resumen, el interés de Büschges es afirmar que el concepto de honor estamental estuvo vigente en el siglo XVIII en la Real Audiencia de Quito, y discutir con Patricia Seed sobre si el concepto de honor como virtud fue o no un concepto al mismo tiempo estamental. Refuta además la tesis de Seed, quien propone que el honor estamental se desarrolla más bien a finales del siglo XVIII como efecto del desarrollo mercantil-capitalista.

Lavallé (1999) analiza los juicios de disenso presentados en la Real Audiencia de Quito, los cuales se dieron en el marco de la expedición de la Real Pragmática (1778-1818). El autor encuentra que la alusión a desigualdad racial o étnica no es el argumento en la mayoría de estos juicios de disenso, sino más bien una desigualdad económica o social, es decir, de ocupación, de "rango social" (1999, 121) o, en conclusión, de acusaciones de conductas no aceptadas, como alcoholismo o concubinato; también se podía aducir como razón para la desigualdad el hecho de ser hijo o hija expósito o expósita. En los casos de juicios de disenso en los que sí se alude a una diferencia racial, Lavallé (1999, 128) afirma que esta se refiere, especialmente, a que "la parte adversa tuviera mezcla africana". El análisis de este conjunto de juicios lleva a Lavallé (1999, 135) a concluir que las fronteras étnicas en la época virreinal eran porosas; que la Real Pragmática, si bien legitimó arraigados prejuicios, no logró imponer límites más impermeables, y que lo étnico fue maleable, adaptable a las situaciones y a los consensos locales.

En resumen, el debate antes señalado propone una utilización más flexible de las nociones de raza-casta o, como el caso de Martínez, rastrear la "genealogía" de las formas de generación de una diferencia que va desde

aquella relacionada con la adscripción religiosa hasta una que incluye otros elementos económicos, sociales y culturales. En todo caso, en este capítulo asumo la propuesta de considerar el "lenguaje de la diferencia" propuesto por Schwaller para analizar los discursos de los juicios de disenso y cómo se crean las diferencias.

Raza-casta, clase y género en el discurso de las causas

Como he indicado anteriormente, estas causas se inician por la supuesta "desigualdad" de los contrayentes de matrimonio. Pero ¿sobre qué base legal se inician los juicios? En el juicio de Guale y Villao, en el fol. 6r se hace referencia por primera vez a la ley que ampara el juicio: "la Real Pracmatica".[5] Este es uno de los elementos claves de los documentos: todas las personas involucradas en el juicio, demandantes y demandados, testigos, protectores, autoridades de la gobernación, así como los de la Audiencia de Quito, conocían la Real Pragmática[6] y la Real Cédula que legislaba sobre el procedimiento en las Indias para aplicar ese decreto real;

[5] La Pragmática Sanción, para evitar el abuso de contraer matrimonios desiguales, fue sancionada por Carlos III el 23 de marzo de 1776 en España. Para las posesiones americanas de ultramar su aplicación comenzó luego de la emisión, en El Pardo, el 7 de abril de 1778, de una real cédula "declarando la forma en que se ha de guardar y cumplir en las Indias la Pragmática Sanción de 23 de marzo de 1776 sobre contraer matrimonios" (Konetzke 1962, III, 1,438-442 citado en Marre 1997, 224).

[6] Cabe señalar que la Real Pragmática establece que con el fin de evitar los "matrimonios desiguales" y sus funestas consecuencias, los hijos e hijas menores de 25 años deben obtener el consentimiento del padre o de la madre y, en su ausencia, el de tutores, abuelos, etc. para poder contraer matrimonio. Es decir, se trata de dotar a los padres y/o la familia de la responsabilidad de mantener la "igualdad" en los matrimonios. Sin embargo, en la Real Pragmática no se especifica qué se entiende por desiguales. Mientras en la Real Cédula sí se especifica quienes quedan fuera de la disposición: mulatos, negros, coyotes e individuos de castas. No quedan fuera los indios tributarios. Para algunos autores, la Real Pragmática, así como la Real Cédula significan pasar a manos de lo civil un asunto que hasta entonces había sido estrictamente manejado por la Iglesia; es decir, el consentimiento o el disenso, como se verá en este juicio, pasa a la jurisdicción de la administración estatal; mientras que, para otros, significa "la mejor expresión del patriarcado sociopolítico de la corona española" (Lavrin 1991a, 33 citado en Marre 1997, 225).

todos los actores involucrados en estos juicios compartían un elemento de ese "campo semántico": ninguno de ellos requería hacer explícita referencia al decreto real; Ramona Guale presenta la apelación conociendo que puede hacerlo porque de acuerdo con la Real Cédula de 1778:

> 1. no se entiende dicha Pragmática con los mulatos, negros, coyotes e individuos de castas y razas semejantes, tenidos y reputados públicamente por tales, exceptuando a los que de ellos me sirvan de oficiales en las Milicias o se distingan de los demás por su reputación, buenas operaciones y servicios, porque éstos deberán así comprenderse en ella; pero se aconsejará y hará entender a aquéllos la obligación natural que tienen de honrar y venerar a sus padres y mayores, pedir su consejo y solicitar su consentimiento y licencia. Que los indios caciques por su nobleza se consideren en la clase de españoles distinguidos para todo lo prevenido en la Real Pragmática.

Asimismo, Manuel de Valdivieso afirma que "por lo mismo hay una notoria desigualdad, y debe observarse la Real Cedula que manda, que la persona noble que asi se casare, incurra en todas las penas civiles, especialmente en la desheredasion, por las fatales consequencias que traen concigo semejantes matrimonios".[7]

Pero, además de conocer las disposiciones de la Real Cédula y de la Pragmática, los actores comparten otro elemento clave: las diferencias que en ellas se establecen. Así, analizo cómo se construyen los argumentos de cada una de las partes de acuerdo con esas diferencias.

¿Cómo intenta probar Valdivieso la "desigualdad" de Jaramillo? En primer lugar, una característica que recorre los documentos es la inferioridad de una de las partes. Es necesario demostrar la bajeza, "la bajissima naturaleza", una naturaleza que, por un lado, tiene que ser ampliamente conocida y de larga data: "que en Loxa, han sido siempre conocidos por dela mas ruin pleve, empleada, en los oficios mecánicos".[8] Mientras se demuestra la

[7] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

[8] "Las clases artesanales estaban rígidamente divididas entre los asociados en gremios que constituían, por así decirlo, la aristocracia de las clases trabajadoras, y los que practicaban los llamados 'oficios mecánicos' que ocupaban el rango social más bajo. Con el paso del tiempo estos 'oficios mecánicos' pasaron a ser considerados de poco o ningún prestigio,

bajeza del novio pretendiente, es necesario reafirmar la nobleza de la novia: "y que un plebeyo no se mescle con lo ilustre, ni asienda a los empleos y dignidades que se confieren a estos, ni mucho menos quede manchada con tan feo borron una familia noble".[9]

En su afán de impedir el matrimonio de su hija Baltasara, Valdivieso utiliza otros mecanismos en el proceso de demostrar la desigualdad: primero, solicita se ordene el depósito de su hija en el Monasterio de la ciudad de Loja "encargando à la Abadesa, que à menos de que sea con sus deudos no la permita tratar con persona alguna, y de ningún modo con don Juan Teodoro Xaramillo".[10] En segundo lugar, cuestiona la imparcialidad del corregidor y del escribano de Loja para conocer la causa y presenta "recusa" y, en consecuencia, solicita que la Real Audiencia nombre un "comisionado imparcial". Según los argumentos de Valdivieso, el corregidor y escribano de Loja "a mas de la intima amistad, y declarado patrosinio con que protexe a Xaramillo, se ha manisfestado sumante [sumamente] adberso ami parte en todas las actuaciones de esta causa". Además, Valdivieso argumenta que es necesaria la separación de estas autoridades de la causa porque ante ellos "se retraen los testigos y no quieren declarar la verdad".[11] Efectivamente, el presidente y los oidores de la Real Audiencia acogen la solicitud de Valdivieso, ordenan el depósito de Baltasara, y nombran a otro funcionario para que recoja la información sobre la causa, el director general de Rentas Reales.

El procedimiento que el presidente y los oidores de la Real Audiencia han dictado para comprobar la supuesta desigualdad de Juan Teodoro Jaramillo es averiguar si Margarita Gonzalez, abuela del nombrado ha sido india. Esta es la forma que encuentra el querellante para justificar su disenso al matrimonio de su hija: no acusa a Jaramillo de indio, no acusa a los padres de este de indios, sino a su abuela. El mecanismo para esclarecer el origen de la abuela de Jaramillo, según lo dispuesto, es por medio de

participando así en la valoración social de quienes los practicaban" (Stolcke, antes Martínez Alier 1972, 100).

9 ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

10 ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

11 ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

las partidas de bautismo: "esclarescase la calidad[12] de Margarita Gonsales abuela de Don Juan Theodoro Xaramillo, como assi mismo el origen de su nacimiento, Patria, y quienes fueron sus padres, sacándose testimonio comprobado de su partida de baptismo y de las de dichos sus Padres".[13]

Sin embargo, antes de proceder al pedido de envío de las respectivas partidas de bautismo, el comisionado pide la declaración de algunos testigos, entre ellos, Flavio de Valdivieso, padre de Manuel de Valdivieso, quien bajo juramento testifica que conoce a Margarita González del pueblo de Saraguro como legítima esposa de don Juan Jaramillo y que "ella misma, y el otro su marido dijeron al declarante ser hija natural de Don Juan de Valdivieso, y de consiguiente hermana Paterna y Natural del que declara". Asegura que, en varias ocasiones, este testigo pasó por Saraguro y fue tratado como hermano por la pareja. Además, se pregunta a este testigo si conoció u oyó sobre la *calidad* de la mencionada señora, a lo cual responde "que estaba reputada en la clase de Mestiza y que tal le pareció por las señas de su persona". Otro de los testigos llamado a declarar afirma que también conoció a Margarita y sus hermanas Tomasa y Bernarda, y que antes "se decía ser su apellido Montesdeoca y que después se dixo ser Valdivieso, pero que estuvo siempre reputada por mujer de una *clase media*"; además, este afirma que era estimada en el pueblo "por estar casada con don Juan Xaramillo y que su modo de portarse no lo desmerecía" y que si bien no puede "afirmar la clase y calidad de Margarita", "por el trage que usaba que era el de Abito de San Francisco, y por todas las señas de su persona la tubo siempre por una *decente mestiza*". Un testigo más afirma que no puede

[12] De acuerdo con McCaa (1984, 477-78), "la calidad, típicamente expresada en términos raciales (por ejemplo, indio, mestizo, español), en muchos casos era una impresión inclusiva que reflejaba la reputación de uno como un todo. El color, la ocupación y la riqueza podían influir en la calidad de uno, al igual que la pureza de sangre, el honor, la integridad e incluso el lugar de origen. Clase, por otro lado, en su sentido clásico se refería a la posición ocupacional, pero incluía dimensiones de riqueza y raza". Por el contrario, Schwaller argumenta que usar el término de calidad para referirse a las diferencias socioraciales del sistema jerárquico colonial pasa por alto el hecho de que las diferencias en "calidad" podían encontrarse al interior de cualquiera de los términos incluidos, dependiendo de la percepción social específica de un individuo; así, por ejemplo, podían encontrarse diferencias de "calidad" al interior de los "españoles" (Schwaller 2010, 53).

[13] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

decir quiénes fueron los padres de Margarita González, que no "oyó decir de su calidad", pero que en lugar de dar cuenta de ese origen indio sí puede afirmar "que siempre la vió calzada, vestida de Abito de San Francisco con todas las señales de mujer blanca";[14] este testigo reafirma que el hecho del matrimonio de Margarita con don Juan Xaramillo, "sugeto de conocida calidad" desestima su consideración como india.[15]

Estos testimonios y otros de habitantes de los pueblos de Saraguro y Gonzanamá ponen en evidencia la porosidad de las categorías de identificación: los y las testigos no pueden dar fe de la *calidad*, pero sí de las señas de su vestido, de sus maneras, de su matrimonio, categorías que la legitiman –nadie pone en duda la *calidad* del esposo– las cuales la ubican como mestiza para unos, como blanca para otros, pero no india como asegura Valdivieso.

Ante la imposibilidad de encontrar la partida de bautismo[16] de la abuela de Jaramillo, los tenientes pueblerinos recogen las declaraciones de los vecinos que conocen no solamente a Margarita, sino a sus hermanas; ellos relatan con quiénes están casadas, algunos afirman que "saben por notisias que fueron hijas naturales, de Padres no conocidos" y cuando son interrogados sobre la *clase* de dichas hermanas, responden que "a oydo decir que no fueron señoras formales, ni tampoco de muy bajo nasimiento".[17]

Sin embargo, Valdivieso, en su afán por demostrar la desigualdad de Jaramillo, busca combinar origen y labores asociadas a ese origen. Al solicitar se proceda con interrogatorios a ciertos testigos de su parte, las preguntas son de este tenor: "es Publico y Notorio que el citado Juan Teodoro Xaramillo a sido tenido, reputado y conosido por mestiso plebeyo y de obscuro nacimiento y por esta causa se ha empleado en oficios viles y mecanicos como el de mayordomo, arriero de mulas y platero trabajando en tienda

[14] "En el siglo XVI, la aplicación del término mestizo tendía a reflejar valoraciones subjetivas de las conexiones familiares, la ocupación, la pareja conyugal, la vestimenta y el idioma de un individuo" (Schwaller 2010, 183).

[15] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

[16] De acuerdo con Martínez (2008), la "ansiedad" por la limpieza de sangre de los peninsulares generó la necesidad del registro de bautismos, matrimonios y muertes.

[17] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

publica". Pero además, Valdivieso amplía el rango de involucrados en la *desigualdad*: la abuela materna de Jaramillo, de quien afirma "tubo el oficio de fregar estomagos y echar ayudas y otros oficios despreciables que practicava indistintamente con quantos la llamaban"; es decir, al origen plebeyo se agrega un oficio, las tareas de curación y curandería, y una más: la mala conducta, pues pide que los testigos declaren que "esta vivio con poca onestidad y si en sus desembolturas, y por su mucha vileza vino a casarse en segundas nupcias con Bartolomé Galves de oficio publico truquero, y mestiso conocido".[18]

En este juicio se escucha la voz insistente de Manuel de Valdivieso, en comparación con la de Juan Teodoro Jaramillo quien más bien deja que la causa sea conducida como de oficio, sin interponer demasiados argumentos para desvirtuar las calificaciones de la parte oponente. Es decir, Jaramillo, de acuerdo con lo que consta en el expediente, no alega, no busca comprobar que no es indio o descendiente de abuela india. En el tiempo que dura el juicio no es posible encontrar las partidas de bautismo, prueba clave para definir la *calidad* de la abuela y de los padres de Jaramillo. Frente a la falta de esta comprobación, la voz cotidiana, el testimonio que da fe de cómo era conocida y "reputada" la abuela en mención por parte de vecinos y conocidos, son las muestras que toman cuerpo para la definición de esa *calidad*.

La apelación de Doña Baltazara de Valdivieso está presente a lo largo de los años del juicio para describir su situación durante el proceso de disenso presentado por su padre. En un primer escrito, busca exponer "las legitimas y justas causas que me han obligado a la rresolución de matrimoniar". Entre ellas, menciona que durante nueve años no recibió asistencia de sus padres para su sustento ni vestuario y trató de casarse con Jaramillo "por libertarme de dar nota de mi Persona y causar ofensas a Dios, aunque estaba expuesta por faltarme la asistencia de mis Padres"; decisión que fue aprobada por el padre quien consintió el matrimonio. Sin embargo, de acuerdo con Baltazara son la "envidia y maledicencia de algunos parientes por motivos de odio contra mi tratado esposo" lo que frustró todo. Y una vez suspendido el matrimonio, Baltasara es "depositada". Varias casas se

[18] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

convierten en su alojamiento: ella da testimonio de estas como estaciones en las que ha debido padecer insultos, desaires, atropellamientos, sonrojos y vejaciones. Por ello, solicita expresamente al comisionado especial que se resuelva la causa pues ya ha pasado año y medio en prisión, y que no permita que sus parientes dilaten aún más el desarrollo del proceso con "recusas, dilaciones y caminos separados de esta razón y justicia". Asimismo, "suplica" que se apruebe la verificación de su matrimonio, "para que sesen mis incomodidades, disenciones, ofenzas de Dios, y escándalos que están experimentando", pero además, hace alusión a la Real Pragmática y al conocimiento de su aplicación en el caso de que los padres pongan impedimento. Además, se da por desheredada:

> Y mi solicitud solo se dirije, a que por decidido se berifique el matrimonio dándome como desde luego me doy por deseredada en todos los bienes, acciones, y derechos de mis padres con la [texto mutilado] de que si los autos no diesen merito por que lo sea, seguiré y defenderé este punto entre los grados e instancias luego de que me vea casada, pues me parece que esto no se me puede negar mediante este allanamiento.[19]

Baltasara prefiere ser desheredada a aceptar el impedimento de su familia, además, no renuncia a litigar en el caso de que ese disenso no sea aceptado por la justicia real.

Más adelante, Baltasara vuelve a dirigirse a las autoridades, esta vez al soberano tribunal en Quito para solicitar la resolución de su causa, dar cuenta de las demoras que los parientes introducen y, especialmente, relatar el estado en el que se encuentra: "sufro una rigurosa presión en este depocito, privada de salir aun a los templos sagrados", además de escasez de recursos debido a la inasistencia de sus padres y parientes, los cuales según su declaración solo son provistos por Juan Teodoro Jaramillo: "el dicho don Teodoro, retirado en sus asiendas, me contribuie sus socorros que muchas veces llegan después de aber sufrido graves necesidades". Nótese que en este alegato Baltasara de Valdivieso alude a las propiedades de Jaramillo.

[19] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 8.

Finalmente, el caso se resuelve en octubre de 1786, fecha en la que la Real Audiencia dictamina a favor de que se verifique el matrimonio y previene a las partes para que mantengan una "buena armonía".

Cabe anotar que, en el caso de Colonche, el argumento de Ramona Guale, madre de Mariana, y de Manuel Caiche, esposo de la madre, se construye sobre las pruebas de que ella y, por tanto, su hija, son descendientes de familia de caciques: "testigos sobre la notoria desigualdad por la superior calidad de los casiques Caichi, y Guale, y la inferioridad de los Villaos conocidos por gente baxa entre los naturales de Colonche".[20] Su identidad o su posición se construye sobre la oposición: la inferioridad, la gente baja. Pero es necesario demostrar esa inferioridad ante los jueces de la Audiencia, y para ello, se acude a categorías que los apelantes seguramente conocen como las que efectivamente demuestran esa inferioridad.

> Pero mucho más por lo que toca a lo segundo; esto és por la notable desigualdad que se encuentra entre Doña Mariana Guale, respecto de José Joaquín Villao: esta está constante; y probada hasta el ultimo termino de la evidencia con los seis documentos que solemnemente presento. Dél señalado con el número 1º resulta que don Manuel Caiche padrastro de Doña Mariana Guale es casique principal, y que actualmente sirve su casicasgo, como quarto nieto de Don Diego Caiche, y que los executoriales que ási lo acreditan son del año de veinte del siglo pasado: Del segundo, consta evidentemente que María Gonzabay abuela materna de José Joaquín Villao fué acusada de brujerías, y lo peor es que las confesó, habiendo tenido para éllo pacto con el Diablo; hallándose tan autorisado este delinqüente procedimiento que no cave duda alguna. No habriamos menester más para probar la notabilísima desigualdad, aún quando Doña Mariana Guale, no proviniese de donde vimos y el expresado Joaquín Villao no fuese de casta sambaygo; por que á la verdad este es un tisne, ó borron que cunde aun más álla de las generaciones que en otro delito cuenta el dicho.[21]

Se pueden identificar dos rasgos a los que acuden los defensores de los "caciques" para argumentar la supuesta desigualdad: que la abuela del preten-

[20] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

[21] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

diente Villao haya sido acusada de brujería y de tener pacto con el diablo, causa que para el defensor es aún más importante que aquella de que fuese de casta *sambaygo*.[22] Alude, además, a las características fenotípicas de Villao: "este es un tisne", es decir, de color negro. Cuando el defensor de Guale y Caiche asevera que la acusación de brujería de la abuela de Villao debería ser la única causal para declarar como procedente el disenso presentado por sus defendidos, hace referencia al hecho de que la desigualdad se basa en la profesión de fe, es decir, la abuela de Villao no era cristiana, era bruja. Ciertamente en este argumento se fusionan dos fuentes de la desigualdad: la brujería y la categoría de *sambaygo*: un cierto rasgo de negritud.

Como se hace evidente en los argumentos de los juicios, es necesario apelar a los antecedentes familiares de origen como forma de demostrar la desigualdad. Las desigualdades que se establecen en los documentos reales son las que sirven a los actores de los juicios para construir su argumentación. No obstante, parecería ser que más allá de las disposiciones legales, son diferencias e igualdades "cotidianas", las del sentido común, del día a día, las que sirven para el argumento: hacer referencia a la calidad de *sambaygo*, en un caso, y al de plebeyo, mestizo, ocupado en tareas manuales, en otro, sin que medie explicación alguna; quiere decir que esta categoría es compartida por los actores que intervienen en los pleitos; son palabras que encuentran significado y sentido dentro del campo discursivo en el que se inserta la argumentación de los apelantes: saben que quien lee y/o escucha sus alegatos entiende a qué se refiere. Pero también aquellas que señalan igualdad: un matrimonio con un sujeto de calidad, el andar calzada, el vestido, las maneras, el que en el pueblo sea "reputada como mestiza".

Otro elemento que sirve en el alegato de Guale y Caiche es el de "indio mitayo": "resulta la infima naturaleza de yndio mitayo, y valadi, de Vital

[22] En el CORDE no hay registro de esta palabra. Según el Apéndice al Diccionario Universal de Historia y Geografía, Colección de artículos relativos a la República Mexicana, recogidos y coordinados por Orozco y Berra (1855, 535), se establece que sambaygo es el producto de la unión de "cambujo con india, sale sambaygo"; a su vez, el cambujo es producto de la unión de "albarrazado con negra" y así sucesivamente hasta encontrar un antecedente de mezcla con raza negra. Schwaller (2010) afirma que este fue un término utilizado más en Perú que en México.

Villao padre de Joaquín, como que lo hicieron Alcalde menor de yndios ¡y es posible que Doña Mariana Guale desendiente legitima de casiques, como se ha visto, se case con su mitayo!" Parece ser que para los apelantes es necesario encontrar en José Joaquín Villao todos los atributos de la desigualdad; ya ha sido "demostrado" que desciende de bruja, que tiene ascendencia negra y es necesario además demostrar que es indio mitayo, no cacique:

> Tampoco se me puede decir, que por ser lá expresada Doña Mariana hija natural de Doña Ramona Guale, puede sér igual a Joaquín Villao; porque los hijos naturales reconocidos por sus padres segun ley de partida, gozan de la misma nobleza, y privilegio que aquellos sin disputa alguna, y siendo Doña Ramona noble, como descendiente de casiques, y habiéndola reconocido por tál hija natural, estamos en el caso de la ley, que de ningun modo criado pueda casarse con su señora, qual lo es Doña Mariana, respecto del expresado Villao, como descendiente de yndios mitayos, y sambaigo, como que su madre fue María Bustos, conocida, repudiada por samba.[23]

Abuela india y bruja (María Gonzabay), padre indio (Vital Villao), madre samba (María Bustos), parece ser que Villao reúne, para los caciques de Colonche, todos los atributos para interponer el disenso al matrimonio de su hija natural; condición que para los apelantes no puede ser causa de desigualdad.

Ahora bien, ¿cuál es la argumentación de Villao en contra del disenso presentado por la madre de Mariana Guale? El primer elemento que esgrime Villao es que, de acuerdo con la disposición de la Real Pragmática, contó con la aprobación de la madre y del abuelo de Mariana Guale para llevar a cabo el matrimonio: "porque el consentimiento de Santiago Guale abuelo materno de Mariana Guale, y el de su madre Ramona que corren á foxa 45 y 46 de los autos no puede sér mas terminante ni preciso con que ambos padres convinieron en que se procediere inmediatamente a verificar el matrimonio pactado con mi parte". Sin embargo, de acuerdo con la ar-

[23] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

gumentación de Villao, este primer consentimiento fue dado por el abuelo y la madre de la pretendida Mariana sin consultar con el protector, "por que á mas de no requerirse su anuencia, ellos no ignoraban el empeño, é interés con que se pretendia a frustrar un matrimonio ajustado ritualmente". Es el protector quien "seduce" a los padres de Mariana y es él quien presenta a nombre de ellos el desistimiento de la aprobación ya otorgada. Para expresar esta seducción, Villao afirma que "sin advertir el protector la monstruosa contradiccion en que hacia incurrir á los miserables yndios que por su natural ignorancia no reflexionaban en la inconsecuencia"; que "[al] haverse explicado distintamente en su idioma" son la causa para que el protector no dé valor a su consentimiento.[24]

La disputa de Villao se dirige hacia el protector, hacia la función que él cumple: es este personaje quien contraría un matrimonio "ritualmente pactado"; es él quien "seduce" a los indios ignorantes y es él quien desestima que estos indios hayan aceptado el matrimonio en su propia lengua. Igualmente, hacia el final del alegato, el defensor de Villao insiste en criticar la figura del protector como el causante de la apelación y del engaño a los indígenas: "pues basta leer aquellos papeles para conocer el caracter de los indios, y la maniobra con que los manejaron". ¿Acaso estas afirmaciones de Villao dan cuenta de que él no es tan "desigual" como afirman los testimonios antes expuestos de parte de la madre de Guale? ¿Qué está en juego en la disputa entre el protector y Villao?

El siguiente argumento de Villao se relaciona con la oposición binaria constante en este juicio; ahora se trata de probar que Mariana Guale es india común, no descendiente de caciques y él, mestizo.

> Mariana Guale, porque esta segun la prueba producida desde foxa 20 hasta 24, resulta ser hija natural de Ramona Guale, yndia de la doctrina de Colonche sin que en ningun tiempo se le huviese tenido por desendiente de casiques, ni mucho menos se le huviese dado tal tratamiento; pues si asi fuese nunca se huviese sugetato á los oficios que se exersen en aquel pueblo los yndios ordinarios.

[24] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

> Los mismos testigos absolviendo la tercera pregunta de dicho ynterrogatorio contestemente que Joaquín Villao es hijo de Juan Villao, y de María Bustos, que han sido reputados por mestizos; pues aunque aquel ha pagado tributos, se le ha sugetado á esta pension por su madre siguiendo en quanto á la calidad la naturaleza de su padre.[25]

De igual forma, confluye en el afán de demostrar su calidad de mestizo, la necesidad de desvirtuar la imputación de ser "de casta *sambaygo*". Al respecto, el principal argumento del defensor de Villao es que este "defecto" no se ha demostrado y que es desestimable que para hacerlo se haya acudido a la acusación de hechicería de la abuela materna de Joaquín Villao pues ningún delito "trasciende ni a los hijos ni a la tercera generación". Pero, además, la defensa de Villao cuestiona la supuesta calidad de hechicera de su abuela cuando ha habido ya varios matrimonios entre las dos familias:

> Mas presindiendo de todas estas imputaciones, y para que se conozca mas la temeridad contraria basta notar que á pesar de las complicaciones de sortilegio la familia de los Guales nunca ha tenido reparo de unirse con la de Villao, sin duda porque conocían que no se perdían dos casas; pues por la prueba producida por mi parte consta que Juan Pablo Villao hijo de la que suponen bruja se casó con Baleria Guale tia de la Mariana: Simon Lirsiano tio de mi parte se casó con Andrea Guale hermana de la Ramona. No podrá alegarse que los hijos son mejores que los padres; con que si entre estos no huvo embarazo para casarse, por que lo ha de haver respecto de aquellos despues de estar mas distante la nota odiosa de hechiseria en que se hallan complicado indibiduos de ambas familias.[26]

Habría que preguntarse, juntamente con el defensor de Villao, por qué la acusación de brujería tiene sentido en este disenso y no fue causal de desigualdad en los anteriores matrimonios entre las familias Guale y Villao. O si para cuando se produjeron estos matrimonios aún no se había expedido la Real Pragmática sobre matrimonios desiguales.

[25] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.
[26] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

Finalmente, el siguiente argumento del defensor de Villao se refiere a la calidad de caciques de la familia de Mariana Guale. En primer lugar, desestima esa condición para ella pues quien funge como cacique es el marido de la madre; el padrastro, por tanto, el protector, no puede alegar esa condición para quien no tiene vínculos sanguíneos; en segundo lugar y de manera relevante, da cuenta de un proceso de deterioro del cacicazgo de Colonche:

> Todo esto se entiende quando Caiche y su muger fuesen casiques conosidos, y se hallasen en posecion actual de sus casicasgos: pero la indiferencia con que los miran los yndios del pueblo de Colonche, y el merito que ministran las declaraciones de los testigos citados […] manifiesta la ninguna distincion, y el abatimiento en que se hallan ambos en el concepto publico, por mas que los ha querido ilustrar el protector para impedir que se efectue un matrimonio bien contratado.[27]

El argumento de Villao cambia de énfasis. En un inicio recoge aquellos elementos del campo semántico permanente en la argumentación de la defensa de Guale, es decir, la necesidad de demostrar su igualdad y para ello, desvirtuar los argumentos de la desigualdad al utilizar también las categorías que le permitan ubicarse al otro lado de esa diferencia: no es *sambaygo*, es mestizo, mientras Mariana es india del común. Es decir, el planteamiento de la diferencia continúa, pero esta es ventajosa para él. Igualmente, desvirtúa las acusaciones de hechicería, amalgamadas con la ascendencia de raza negra. Los argumentos de descargo tienen que ver con prácticas y relaciones de las familias en litigio: los anteriores matrimonios entre miembros de las dos familias, para desembocar en un alegato que más bien da cuenta de la situación que al momento de la disputa vive el cacicazgo de Colonche: "la indiferencia con que los miran los indios del pueblo de Colonche", afirma el defensor de Villao. ¿Quiere decir que el cacicazgo está perdiendo su capacidad política? ¿El hecho de que haya sido el protector el que intervino para la presentación de la apelación tiene que ver con ese "abatimiento" de los caciques y por ende también de sus funciones como protector?

Tal vez, la declaración siguiente pueda ofrecer pistas sobre el proceso que se daba en Colonche y del que este juicio puede ser un indicio: "la buena

[27] ANE, Matrimoniales, caja 7, expediente 13.

conducta de mi parte, su constante adhesión al trabajo, y manejo de bienes le proporciona á Mariana Guale un establesimiento ventajozo y superior á todas las ideas gigantescas de la nobleza que se le atribuye á su familia". También se pone en evidencia que otros elementos entran en juego: el manejo de bienes, la adhesión al trabajo frente a la supuesta nobleza de Mariana Guale; se desestima la aludida desigualdad, o mejor dicho, esta puede ser retada con otras categorías por las que empiezan a redefinirse las nociones compartidas de la desigualdad, aquella que ninguno de los documentos revisados ha definido y que, por tanto, se supone que esta se construye en la interrelación permanente de los actores o que, al mismo tiempo, son nociones que se conocen, se aplican, se comparten, se viven cotidianamente.

El juicio se resuelve a favor de José Joaquín Villao y el protector es sancionado a pagar todas las costas judiciales. Sin embargo, en febrero de 1804 es Mariana Guale quien se dirige a los tribunales de la Real Audiencia para solicitar que se le den noticias sobre las resoluciones del juicio. En esta declaración, denuncia que ha sido objeto, junto con su novio, de "padecimientos y perjuicios" y de la total inasistencia de parte de sus padres. Una declaración que comparte con el juicio antes examinado en el que también Baltasara de Valdivieso insiste en el desamparo en que la han dejado de sus padres. Además, declara que desde que se interpuso la apelación se encuentra en "depósito", sin especificar dónde. En los dos casos analizados se utiliza la categoría "me mantengo en depósito", sin que las declarantes o la persona ante quien declaran requieran de especificación: quien habla y quien escucha dan por entendido su significado, comparten su sentido. Como señala Van Deusen (2007, 255), el depósito fue una práctica utilizada por los padres cuando desaprobaban la elección del cónyuge por parte de la hija y fue utilizado como un mecanismo estratégico para imponer elecciones de yernos. Sin embargo, el depósito también fue una forma que usaron las hijas mujeres para evitar el maltrato de los padres.

Un personaje que ronda el juicio, nombrado vagamente, sin ser un actor estelar, es el cura párroco de Santa Elena. Mariana Guale, en este último escrito, lo acusa de ser él quien promovió la intervención del protector. Esta declaración y petitorio de Mariana abre más interrogantes: ¿por qué no se comunicó la sentencia a los interesados? ¿Se trata de un problema burocrático?

¿Quién entorpece los trámites? El expediente consultado no permite saber si a la postre Mariana y José Joaquín pudieron realizar el matrimonio.

En una causa del año 1784, otro elemento que sirve para probar la limpieza de sangre y la legitimidad de la nobleza de la familia del novio es tener familiares pertenecientes al clero: "y por parte paterna, hija de don Fernando Villacreses, asimismo persona distinguida en nobleza de los vecinos de dicho Asiento de Ambato, emparentada con todas las familias nobles y por esto tiene parientes inmediatos religiosos sacerdotes en todas las religiones de esta ciudad y el dicho tienen un hijo religioso sacerdote en el convento magsimo de San Francisco de esta ciudad". En este caso, el padre del novio incluye el linaje de su esposa para probar su limpieza de sangre, pero a más de solicitar que se convoque a testigos para dar cuenta de esa nobleza, pide que se compruebe que su esposa tiene una pariente monja en el convento de Santa Catalina.

Por otra parte, en este caso, se pone en evidencia cómo las dos jurisdicciones legales sobre el matrimonio se interconectan, la civil y la eclesiástica, pues el padre de Custodio, el novio, quien inicia la causa, acude al juez eclesiástico para impedir el matrimonio de su hijo menor, seguro de que le asisten razones y derecho para hacerlo, pero como su alegato es sobre desigualdad, y quiere acogerse a la Real Pragmática, es remitido a la justicia civil: "En vista de mi legal representación se sirvió el Juez Eclesiástico mandar, que se ocurriese al Fuero Real sobre el punto de desigualdad en el linaje".[28]

En todo caso, parece ser que Francisca, la novia y Custodio, en un principio, prefieren acudir a la jurisdicción eclesiástica para defender su derecho al matrimonio, basados en la palabra dada por el novio y por la cual ella había tenido relaciones sexuales y voluntad que también el novio quiere cumplir:[29]

> conparezco por medio de este memorial haciéndole presente la flaqueza y fragilidad de una mujer. Qual lo soi yo vestida de estas malas carnes pues

[28] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 4.

[29] Gutiérrez (1985, 92) sostiene que el principio fundamental del pensamiento católico fue el libre albedrío: "La autonomía de la voluntad individual, la responsabilidad y la conciencia al contraer matrimonio fue central para el pensamiento católico".

> abra el tiempo de un año poco masomenos que Custodio Idalgo Tapia bajo la palabra de contraer matrimonio; me echo a perder y pª esto haver pasado honde mi cura el Dr Dn… Abogado de esta Real Audiencia; a quien le declaro dho Custodio que bajo de esta palabra me havia desflorado y que asi como Christiano quería cumplir con lo prometido.[30]

Pero son los padres de Custodio, los que lo impiden debido a la pobreza de Francisca. Con posterioridad, el argumento de los padres se dirigirá a poner en duda la conducta y moralidad de la novia y de su familia entera.

El cumplimiento de esponsales lo establece el sacramento matrimonial, normativa a la que apelan los novios.[31] Ella quiere ser "reparada" y él quiere cumplir su palabra. Más aún, él se refiere a ella como su esposa. No obstante, los padres encuentran en la Real Pragmática una estrategia para poder sortear la normativa eclesial y aplicar la civil; conocen la reciente expedición de esta disposición ("y por esto prohivido por Real Cedula de S. M. que pocos días hazen se publico en esta Capital") y su discurso pone en claro que, si bien la justicia eclesial no puede dirimir en este caso, esta Pragmática, como las demás disposiciones reales velan por cumplir las leyes divinas.

> Digo que nuestros Amavilisimos soberanos han propendido siempre ha beneficiar a sus vasallos a cuyo fin han establecido y promulgado muchísimas leyes, Pragmaticas y cedulas reales llenas de un christiano y ardiente zelo de bien. En todas ellas respandese y brilla la religión, sabiduría y piedad paterna. Pero si no me engaño la Pracmatica Sancion de veinte y tres de Marzo, del año de setesientos setenta y seis, es la que mejor que ninguna confirma esta verdad. Ella tiene por objeto evitar los contratos de exponsales y matrimonios que antes se ejecutaban por los menores, e hijos de

[30] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 4.

[31] Marre (1997, 222) citando a Socolow (1991, 232), afirma que "como en otros aspectos de la regulación matrimonial, también en este se advierte la tensión entre los poderes civil y eclesiástico que se produjo en la segunda parte del siglo XVlll ya que el 8 de marzo de 1787 se emitió una real cédula por la que se prohibía a las cortes eclesiásticas hacerse cargo de los casos del incumplimiento de la palabra de casamiento si ella se había dado sin el consentimiento de los padres".

> familias sin consejo, y consentimiento de sus Padres, de lo que resultavan graves ofensas a Dios, discordias en las familias, escándalos y otros gravísimos inconvenientes en lo moral y político.[32]

Es decir, lo que los padres reivindican por medio de la Pragmática y de su elogio es el reconocimiento de la autoridad que tienen para oponerse a las decisiones de los hijos e hijas; más aún, desestiman la vigencia de las disposiciones civiles.[33]

La retórica usada por los padres del novio en sus escritos llama la atención pues no solo que hace alusión a la Real Pragmática sino que, folio tras folio, se construye un largo fundamento legal, en referencia a leyes, aun el Fuero Juzgo, pero además los litigantes exponen lo que está prohibido para obispos, para los párrocos; hacen alusión a los *deseos* del monarca e incluso del Papa: "Asimismo quiere el Monarcha se ponga en cumplimiento la Enciclica del Santisimo y Doctisimo Padre, el Señor Benedicto Decimo quarto, afin de que se consigan los honestos, y laudables fines que por la insinuada Pracmatica se pretenden".[34]

En este largo escrito del padre y de la madre del novio menor de edad, Custodio, hay, además, varias alusiones a la conducta moral de la madre de Francisca, a la de las hermanas y a la de ella misma y, esta sería la explicación del engaño con que ha seducido a su hijo; por supuesto se duda de la virginidad de Francisca.

> Y asegurar haver sido virgen la que acaso estuvo corrompida mucho antes de que tuviera acseso carnal a ella y no hay duda que verocimilmente assi se debe presumir, y creer por el livertinaxe y descarado descoco con que han vivido las hijas de Cathalina Perez, cuya tolerancia en materia de impudicia ha sido que ha consentido en su propia casa la ilícita amistad que una hija suya tiene con un hombre casado… que haya hecho otro tanto con Francisca Trujillo antes de que se enrredase mi hijo en su amistad.

[32] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 4.

[33] Para Lavrin, esta Pragmática es una expresión más del patriarcado vigente en la Corona española (1989b).

[34] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 4.

Dos características que se ponen en evidencia en este largo alegato de los padres de Custodio son la alusión a la pasión y al amor del hijo por Francisca. Al referirse a una carta presentada por el hijo en la que afirma su voluntad y su libre elección y su deseo de llevar a cabo el matrimonio, sostienen que esta fue escrita bajo los efectos de sentimientos –el amor y la pasión– propios de un joven menor de edad: "Tampoco merece fe, por ser escrita por un Joven de diesynueve años sin advertencia y reflección de lo que hace y posehido delaviolentissima y siega pacion del amor que le hace proferir y asegurar haver sido virgen".

La otra característica es la forma explícita en que los padres están dispuestos a impedir el matrimonio, pues piden a las autoridades que tomen preso a su hijo, el cual está viviendo en casa de los padres de su pretendida esposa y lo lleven a la cárcel o a la Tabaquería o a otro lugar para impedir que siga con el amancebamiento.

Finalmente, para usar la Real Pragmática a fin de impedir el matrimonio, el alegato cambia: ya no solo se trata de que la esposa es pobre y de familia de *mala conducta*, sino que también es necesario encontrar algún indicio de desigualdad *racial*: es la madre del esposo la que se dirige a la autoridad para señalar que la madre de Francisca es mulata: "sin traer a consideracion la desigualdad de personas; porque mi hijo desiende de padres nobles, y de conosida hidalguía, y la dicha su hija de una mulata, aunque el padre sea español; pero no por eso dexa de ser Zambita".[35] Sin embargo, la documentación no permite saber cómo se comprueba la "acusación" de zamba hecha a la madre de Francisca. Solamente se encuentra un testimonio de la propia Francisca en la que amenaza con enjuiciar a los padres de Custodio por haber calumniado a la madre, cuando ella es *blanca.*

Un elemento que se repite con frecuencia en los testimonios de los testigos de este juicio, pero también en otros, es una forma lingüística que alude al conocimiento de las personas sobre el linaje, origen, etc. de las personas que dice: "le consta y haber oído". ¿A qué alude ese haber oído? ¿El prestigio adquirido se transmite en el habla cotidiana? Es decir, el dar

[35] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 4.

fe de algo no solo se basa en el conocimiento propio y probado, sino también en el *qué dirán*, por tanto, se trata de formas de prueba basadas en el contacto cercano de los diferentes grupos y entornos: "y que esto sabe por voz común"; "es que como vecino de dicha ciudad de Guayaquil conoce a la familia de los Campasanos quienes son tenidos y reputados por nobles limpios de toda mala raza, que en esta ciudad a oydo decir".

En marzo de 1784, el comisario del Santo Oficio y vicario general del obispado en Quito *proveyó* que el matrimonio no puede llevarse a efecto porque las partes pueden hacer uso de su derecho sobre la desigualdad en el Fuero Real y ordena se informe a los curas para que no lo celebren.

La información contenida en el expediente no permite conocer cómo siguió la prueba de la desigualdad, solo se puede saber que para 1788, Custodio había muerto "de soldado en la Provincia de Maynas" y el padre solicita se le dé copia de información que había presentado para justificar la desigualdad de una "persona de baja extracción" con quien su hijo pretendía casarse. Parecería ser, por tanto, que no lograron casarse.

En 1786, Juantonio Pabon, vecino de la villa de Ibarra acude a la Real Audiencia de Quito para solicitar se declare irracional el disenso presentado por su abuelo para que no contraiga matrimonio con Rosa Vitervo, por desigualdad de las partes. La acusación del abuelo es que la contrayente es hija de Francisca Balenzuela, india. Pero, en este caso, el novio no busca desvirtuar el origen de Rosa, sino que de acuerdo a la información de "mi genealogía como de la citada Rosa Vitervo", se comprueba que Pabon fue bisnieto de india según unos testigos y mestiza según otros y, por tanto, se comprueba que el impedimento no tiene aplicación.[36] En este caso, el litigante alega ser igual en la desigualdad, lo cual no le impide el matrimonio. El expediente no contiene información sobre la resolución final de la causa.

En 1790, el padre de doña María Ruiz – Juan Ruiz Ximenez– impide el matrimonio de su hija con Matías Mendes y Solar, natural del reino de Galicia, aduciendo desigualdad. A diferencia de otros litigios antes analizados, en este no se menciona el "origen" del novio, y el alegato del padre se basa en supuestas expulsiones de las que Matías habría sido objeto, de la

[36] ANE, Matrimoniales, caja 4, expediente 7.

ciudad de los Reyes y del pueblo de Guaranda, conociendo que solo pueden ser desterrados "los vagos, y mal entretenidos y ambas clases de gentes son infames", y por no ser "conocido por su calidad". Es decir, en este litigio, en los alegatos para presentar el disenso, el padre no hace alusión explícita a la necesidad de probar la desigualdad por vía de la reconstrucción genealógica, a los orígenes, menos aún a la limpieza de sangre ¿Sabe Juan Ruiz que un alegato de este tono no es aplicable para un novio natural de Galicia? ¿Por qué no insiste en las categorías genealógicas? No solicita pruebas. Sin embargo, Matías Mendes, en su afán por revocar el impedimento, alega sobre su origen, aunque tampoco presente "pruebas" de ese origen genealógico. Más bien, presenta testigos, todos "naturales de los reinos de España", varios funcionarios reales: unos afirman haber conocido a sus padres, otros que de oídas saben que los padres han sido conocidos por nobles y de buena conducta; aseveran saber que es hijo legítimo, que es el primogénito y heredero de un mayorazgo: "Ha justificado mi parte cumplidamente ser un hombre de obligaciones, y desente nacimiento, por consiguiente he hecho ver, que de ninguna manera desmerece a Da. María Ruiz para casarse con ella. El mismo Dn. Juan Ruiz nada dice contra mi parte sobre linaje o desigualdad de sangre".[37]

Parecería ser que, frente a la debilidad del argumento de desigualdad del padre de María Ruiz, este acusa a Matías de haber raptado a la hija y de haber cometido estupro; inculpación que es rebatida por el acusado con el argumento de que él no raptó a María sino que fue ella quien escapó de la casa de sus padres para evitar los maltratos e injurias de los que era objeto. El debate legal sobre la acusación de rapto es largo y uno de los argumentos centrales de Matías es que las leyes canónicas y las cédulas reales, incluida la Real Pragmática buscan defender la decisión de los hijos, en suma, que el espíritu de las leyes es el respeto a la libertad. Además, arguye que no puede ser rapto porque ya había esponsales y por tanto se consideraba que María ya era su esposa.[38]

[37] ANE, Matrimoniales, caja 5, expediente 7.
[38] ANE, Matrimoniales, caja 5, expediente 7.

Para el año 1792, fecha de los alegatos antes mencionados, María Ruiz escapó nuevamente de su casa con Antonio Pastor, con quien huyó hacia Barbacoas luego de haber robado joyas y dinero de la casa de sus padres.[39]

En 1793, Doña Josefa de Meza, vecina de la villa de Ibarra, mujer de Ignacio Zuares "en su orden y con su licencia"[40] comparece ante la Real Audiencia para presentar su disenso al matrimonio de su hija Catalina con Santiago Lugo, "un zambo atrevido hijo de una esclava barbero de oficio" quien se había dado modos de seducir y engañar a su hija, a tal punto que ella huyó de la casa, y se habían presentado ante el cura para que los casase, pero el cura "manejándose con la cautela sircunspeccion y prudencia a que es obligado en los tratados matrimoniales de los hijos de familia según las ultimas pracmaticas de S.M. y teniendo presente al mismo tiempo la desente y honesta condición de la muchacha y la muy ruin y abominable del mencionado Santiago", no procedió y más bien llamó a la madre de Catalina y se la devolvió, mandándole "la castigara moderadamente". Pero, al mismo tiempo, Santiago se había presentado frente al corregidor, de quien era su barbero, y luego de ello, el corregidor había acudido al cura para persuadirle de que efectuara el casamiento, quien se había negado alegando "la notoria desigualdad con el apoyo de las reales pracmaticas y los autos de visita en que los Illmos. Señores obispos han mandado a los curas no presenciar los matrimonios de los hijos de familias sin el consentimiento de sus padres".[41]

La razón que da el cura para la negativa del matrimonio no tiene sustento en las leyes canónicas; una vez más, se trata de la aplicación de la norma de acuerdo con el entorno y con las relaciones al interior de la localidad.

Ahora bien, las partes debieron presentar los alegatos sobre "su naturaleza y nacimiento", afirmando que Catalina era doncella, española "en cuia pòsesion se hallavan sus padres tenidos y reputados por tales notoriamente", mientras que el Santiago era "sambo conocido por tal sin disputa, de oficio barbero que sus asendientes fueron esclavos que la desigualdad hera

[39] Sloan (2008) analiza casos de rapto en la ciudad de Oaxaca, en el siglo XIX y argumenta que muchas veces los raptos eran arreglados entre la mujer y el supuesto raptor como una forma de escapar de la autoridad paterna o familiar.

[40] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

[41] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

notable y que no hera regular se permitiese contrajesen matrimonio que solicitavan". Para probar esto se presentó un interrogatorio que fue respondido por cinco testigos que debían dar cuenta de las diferencias que permitían el disenso. Los cinco testigos afirman que Ignacio Zuares y Josefa Meza son españoles, tenidos y reputados por tales y de buena conducta al igual que sus ascendientes. También declaran que la bisabuela de Santiago Lugo, Rosa Oñate era mulata esclava de Doña Maria Teresa Oñate y tuvo dos hijas ilegítimas, Manuela y Rosa, también esclavas de la misma doña Teresa, aunque algún testigo duda si Manuela es hija de Rosa. En todo caso, Manuela fue liberta para casarse con N. Cifuentes, ellos son los padres de Santiago quien, por tanto, es hijo de mulata. Vistos estos testimonios se declara que ha lugar el disenso presentado por los padres. Catalina sale del depósito en el que se encontraba y es entregada a sus padres; y se comunica al cura para que no celebre el matrimonio.

También Santiago debe presentar su interrogatorio y sus testigos. En la indagación, de manera curiosa, preguntan a los testigos sobre el origen español de Santiago y para ello, es necesario reconstruir genealógicamente sus orígenes. Por ejemplo, la primera pregunta es si Santiago Lugo es nieto legítimo de Tomas Cifuentes, tenido por español, y Manuela Oñate. Todos los testigos afirman que así es. También afirman que Barbara Cifuentes, hija de Tomás, se casó con Victorio Lugo, reputado por español. Y, como ya se ha visto a lo largo de las causas anteriores, también es necesario demostrar que no existe desigualdad, haciendo descender la "calidad" de quien no accede al matrimonio. Para ello, Santiago pregunta a los testigos si Ignacio Zuares es hijo de padres no conocidos, si ha sido pulpero y nunca ha gozado de reputación de persona distinguida. También pregunta sobre la familia de Josefa Meza, la madre de Catalina: "Si conocen a los padres de Josefa Meza, si estos han sido reputados por mulatos, asi por parte de los Mezas, como de los Yepez Bedon de que aunque el ha tenido a los padres de Josefa Meza por españoles pero de voz común an sido tratados los Mezas de mulatos". Cada uno de los testigos responde de manera distinta, aunque la mayoría sostiene que "se ha oído" que eran mulatos, uno de ellos afirma que el padre de Josefa "tenía catadura de mulato".[42]

[42] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

Sin embargo, Santiago no acata la sentencia y la madre de Catalina relata cómo se la llevó de su casa. Ella no sabe si este asalto es "por la osadía connatural y propia de los zambos o por la protección que esperaba tener en el Corregidor". La madre y un hermano de Catalina la buscan y dan con Santiago, quien se encuentra borracho y es llevado a la cárcel. Pero, a la mañana siguiente, al conocer del caso, el corregidor pone en libertad a Santiago y encarcela al hermano de Catalina. Frente a estas decisiones, la madre de Catalina acude a la Real Audiencia para solicitar que sea esta la que conozca la causa y decrete la excarcelación de su hijo e impida el matrimonio de su hija.

El testimonio que presenta el alcalde Olavarri sobre el caso es una fina muestra de la superposición de jurisdicciones y de cómo los corregidores y los alcaldes ejercían su autoridad de acuerdo con factores que no necesariamente tenían que ver con la legalidad y la justicia. El corregidor está a favor de Santiago Lugo y del matrimonio, mientras que el alcalde, según su testimonio, lo que ha hecho es cumplir lo que manda la Real Audiencia. Sin embargo, el corregidor alega que fue él quien conoció en primera instancia la causa y, por tanto, el alcalde no tiene jurisdicción sobre ella. Tanto así que el corregidor puso en libertad a Santiago Lugo y este huyó con Catalina Zuares. Supuestamente, el único que sabía del paradero de Catalina era el corregidor, quien debía responder sobre ella, "siendo digo de reparo, que respecto de no ser juez de apelación de mis determinaciones sea metido en usurpar a V.A. su superior autoridad pues solo V.A. debe aprobar o improbar mis determinaciones, como de los demás súbditos sualternos y este corregidor quiere abrrogarse una potestad y comprimir al vencindario de tal modo que se haia de hacer lo que el quiere".[43] El alcalde reporta la usurpación de sus decisiones frente a la Real Audiencia. El corregidor también se dirige a la autoridad para certificar que, de acuerdo con lo mandado por la misma Real Audiencia, es el indicado para conocer las causas matrimoniales y que fue él quien la conoció en primera instancia.

El corregidor da una versión distinta de los hechos y explica por qué apresó al hermano de Catalina, quien había agredido a Santiago Lugo y se

[43] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

lo había llevado a la cárcel sin tener autoridad alguna para hacerlo, pero sí el respaldo del alcalde. En todo caso, el corregidor pide que "mande contener a este alcalde que aunque lo tiene declarado por loco, careci de esta noticia al tiempo de su elección, hasta que después lo supe, por la instancia que promovio contra el Don Juaquin Reyes".

La madre de Catalina continúa con su apelación a la Real Audiencia pues su hija ha huido de su casa y como Santiago ya ha sido liberado de la cárcel "se handa frizando con dicha mi hija" y pide que se lo encarcele a él y que a su hija se le recoja en el Recogimiento de Santa Marta o en el del Beaterio. Al mismo tiempo, Santiago alega que la sentencia de no dar licencia para el matrimonio nunca contó con su derecho a comparecer para su defensa de las razones que se expusieron para presentar el disenso; argumenta que la Real Pragmática contempla que las dos partes expongan sus motivos y que, por tanto, la decisión tomada por el alcalde es nula.

Frente a estas peticiones, se dictamina que Lugo sea apresado y que Catalina Zuares sea también llevada al Recogimiento de Santa Marta. Esta decisión es apelada por Catalina quien afirma que debió salir de la casa de su madre por los constantes ultrajes a los que la sometía y por ello huyó a Quito y que se hallaba en la casa de una señora de virtud. Aduce que el traslado a Santa Marta le es perjudicial "porque siendo una mujer pobre y forastera voy precisamente a perecer en dicho recogimiento pues no tendre quien me socorra aun con lo preciso para alimentarme". Por tanto, pide que se la mantenga en depósito en la casa de doña Francisca Sandoval hasta que se dictamine sobre el disenso. Las autoridades de la Audiencia aceptan el pedido de Catalina.

La causa sigue. Santiago Lugo, para probar que él no ha raptado o "sacado" a Catalina de su casa, afirma que él solicitó matrimonio a Catalina y que ella lo aceptó voluntariamente,

> y en esta virtud, pasado algún tiempo, y viendo que me avia olvidado de executarlo, avia dispuesto en mi ausencia retirarse de sus padres, y tomar su camino donde ella pudiere, y después reflecionando mi propuesta, tomo el medio de solisitarme saliéndose de su casa, ya de viaje para que si yo le admitia y cumplia con mi trato, executarlo y sino marchar por donde quiera como es constante, notorio y publico, que yo no la e sacado de su casa por fuerza.

¿Cómo explicar que Santiago se había olvidado de contraer el matrimonio? ¿Se arrepintió? ¿Qué significa su afirmación para pensar cómo se daban las relaciones entre quienes querían contraer matrimonio? Santiago da a entender que Catalina es quien quiere salir de la casa de sus padres y busca que él cumpla con su petición de matrimonio. Y aunque no la cumpliera, según él, Catalina está decidida a salir de su casa.

Santiago protesta, además, por el impedimento de sus padres y alude a las disposiciones de la Real Pragmática que no contemplan "la desigualdad de mi nacimiento, sin hacerse cargo de que la orden de su magestad previene que esta sea reparada quando tienen heredades de grado o haziendas y no teniendo dichos sus padres nada de esto, me parece regular el que si se verifica el matrimonio, me sacrifique a fin de darle a Catalina el trato correspondiente a su nacimiento".[44] Es decir, Santiago claramente está argumentando que no es un problema de "nacimiento", sino de clase, de poseer bienes, de contar con haciendas, con heredades importantes.

Esta petición es presentada al corregidor de Ibarra, quien en respuesta dispone que el padre de Catalina, Ignacio Zuares, presente, en el plazo de tres días, sus argumentos para no dar el consentimiento del matrimonio en cuestión y que, si se pasara este plazo, la licencia la dará esa Real Justicia. En la misma disposición "se previene al presente escribano no admita escritos a sujetos que no corresponde el Don, cuio tratamiento pertenece a personas de distinción que tienen acreditada noblesa para que no confunda la una con otra". ¿A quién se refiere el corregidor? ¿Al padre de Catalina? Y si fuese así, está entonces asignándole un tratamiento y, por tanto, un lugar social.

Ignacio Zuares se presenta para argumentar sobre su disenso y quién sabe por qué se refiere a Santiago Lugo como Santiago Xaramillo; expone nuevamente la osadía de Santiago de querer casarse con su hija, pero habla también de la firme decisión de ella de hacerlo, según él, bajo las influencias del novio. Osadía, pues no toma en cuenta "la honestidad, recato y limpieza de sangre que por Divina Providencia se halla adornada del nacimiento que la naturaleza le ha dado de española limpia que gozamos

[44] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1; subrayado en el original.

públicamente la reputación de tales españoles por nuestros accendientes y desendientes legítimos".[45]

Mientras afirma la "españolidad" de su familia, Zuares debe demostrar la negritud de Santiago y repite que es bisnieto de una esclava, el "bajísimo nacimiento del sambahigo barbero", "la vil línea y bajísima cuna del barbero Santiago" y se opone "por la notoriedad y publicidad de ser sambo". Intenta reconstruir una genealogía de los antepasados esclavos de Santiago y cómo adquirieron el apellido de sus amos, con el fin de dejar claramente asentado el origen del joven. Así, da a entender que "sin duda alguna se habrá olvidado la naturaleza de etíope que quiere casarse con mi hija a todo pulso". El padre de Catalina se expresa de manera sumamente despectiva sobre Santiago, a quien pocas veces se refiere por su nombre, lo hace como "el zambo barbero", "atrevido", "zambaigo", para quien pide castigos ejemplares por el atrevimiento y el delito de pretender casarse con su hija. Tan alevoso es el escrito presentado por el padre de Catalina que aun el alcalde que conoce la causa requiere que se proceda con moderación y secreto.

Catalina nuevamente aboga por su deseo de contraer matrimonio y explica por qué no hay razón para la desigualdad, pues sus padres no tienen "algún mayorazgo, título de Castilla o caudales pudiera hacer presente el incombeniente a la desigualdad, y no habiendo nada de esto en mi casa, sino muchas necesidades y vivir mi madre repudiada y separada de mi padre mucho tiempo hace". Catalina también interpreta la desigualdad por los caudales, por títulos, por propiedades, una desigualdad socioeconómica. Y puesto que en su casa no cuenta con bienes, ella dice que este ha sido el motivo para que solicite "con justa [ilegible] mi remedio tomando el estado de matrimonio con dicho Santiago Lugo, hombre christiano y [ilegible] con los que me a ofrecido servirme y auxiliarme". Y, entonces, pide ser depositada hasta que la causa se resuelva.

La causa sigue su curso, un curso escabroso: folio tras folio se pide enviar lo actuado por el justicia mayor de la villa de Ibarra; se pide tomar testimonios de cómo fue agredido Santiago por los hermanos de Catalina; se discute sobre la jurisdicción del alcalde de primer voto en contra del co-

[45] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

rregidor. Se pide copia de los autos, se apela a la nulidad de la sentencia por no haber sido convocada la parte contraria. Esta es una muestra clara de cómo procedían los administradores de justicia: cada una de las personas involucradas encontró en los procedimientos o en la misma legislación escrita algún resquicio que le permitió entorpecer, demorar, alegar, disputar por su interés. Uno de los alegatos del procurador de Josefa Mesa, madre de Catalina, es un patrón claro de cómo se podía argumentar frente a los jueces: dado que uno de los argumentos de Lugo era que se sentenció la causa sin haber sido notificado y sin habérsele dado oportunidad de presentar su alegato o defensa, el procurador de Meza reconoció que en la Real Pragmática se establece que se debe oír a las dos partes,

> ella, aunque dice que se le oyga a las partes igualmente previene que solo se puede dar certificación del auto favorable o adverso pero no de las objeciones y ecepciones que propusiesen las partes para evitar difamaciones de personas o familias y sea puramente extrajudicial e informativo semejante proceso… que cada una por si pueda producir lo que le combenga, no lo hizo como mi parte Santiago, imputese a el la culpa de lo que dexó de hacer y no al Juez.[46]

Este alegato también da cuenta de cómo supuestamente se podían dejar de observar ciertos procedimientos según la Ley Real de Castilla "que manda que aun en los juicios ordinarios faltando algunas solemnidades de sustanciación pueda determinar definitivamente atenta *veritate inspecta*". El alegato tiene el fin de que se ratifique la racionalidad del disenso en la Real Audiencia y no en la jurisdicción de Ibarra pues se supone que Santiago Lugo tiene el favor del corregidor por ser su barbero. Además, pide que se sancione a Catalina "por la ligereza y liviandad con que ha procedido, se le encierre en el monasterio de la villa por dos años y a Santiago se lo condene con costas procesales y personales por "la altivez y desvergüenza de haber sugerido a una muchacha doncella".

Catalina es vigilada y a pesar de que se encuentra depositada en la casa de un presbítero, se solicita que se la encierre en otro lugar de depósito

[46] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

puesto que donde vive también habita la tía de Santiago y que él continúa con la seducción, y sigue en contacto con ella. En consecuencia, se dispone que se la lleve a la casa de una persona designada por su madre, pero allí no es recibida pues la señora aduce que no tiene tiempo de cuidarla y entonces la trasladan al recogimiento de Santa Marta. Catalina protesta por este encierro donde, según afirma, padece de malos tratos y de falta de medios con los cuales subsistir y pide ser devuelta a la casa de doña Francisca Sandoval. Se niega dicho pedido y solo se ordena a su madre que le provea de los medios para su subsistencia. Sin embargo, Catalina no quiere recibir el dinero de su madre, dice que no necesita de su auxilio y socorro, y responde con "producciones irreverentes y llenas de insolencia y soberbia", ante lo cual la madre pide "se digne proveer lo que convenga para contener la soberbia de la hija de mi parte". Catalina se describe como una mujer de 18 años que desafía la autoridad de su padre, de su madre y de sus hermanos. Ella solo quiere mantenerse fuera de su influencia y lograr el veredicto a su favor para poder casarse con Santiago.

Pero, vaya sorpresa, al mes de esta demostración de soberbia y defensa de su elección, Catalina "se arrepiente" de su matrimonio: ¿cuál es el motivo? Según el escrito presentado, ella declara que "he llegado a entender que en el acto de la relación que ayer se hizo expuso el abogado de Santiago Lugo por escrito y de palabra que por parte de madre heramos iguales siendo asi que la casta de mulato y esclavo que por naturaleza tiene, nunca se a encontrado desde su origen en mi sangre por esa liña". Dice que esto le ha sido muy doloroso y que retira su consentimiento dado al matrimonio debido a las "seducciones, caricias y alagos" y afirma saber que Santiago se jacta de que ella le ha solicitado el matrimonio y hasta le ha rogado y que por todo esto se retracta de su consentimiento. Entonces solicita que se le libre de estar en el recogimiento de Santa Marta para ir a vivir en la casa de una prima suya mientras a sus padres se les pasa el "justo enojo que confieso desde luego las pesadumbres que por mi han recibido de lo que me arrepiento una y mil veces con mejor acuerdo de lo mal que hice por las seducciones del mulato y otros". Pide que Santiago sea sancionado con las costas de la causa y dice además que esta petición la hace sin presión de nadie. La autoridad manda, entonces, que se pase al recogimiento de Santa Marta a tomar testimonio a

Catalina sobre si el contenido de su testimonio es conforme a su petición y que de ello también se dé noticia a Santiago Lugo.

Como se podía suponer, no es Catalina quien presenta la petición. Cuando el escribano va a tomar testimonio, le dice que el escrito no es de ella sino de una pariente suya, Micaela Meza, quien le había pedido que desistiera del matrimonio porque quería casarla con un soldado, a lo cual ella no accedió, y por ello, Micaela la amenazó con poner dicho escrito. Santiago pide que Micaela Meza sea sancionada por haber tomado el nombre de Catalina y porque este trámite solo impide que se siga la causa como debe ser.

Por otra parte, el procurador de Josefa Meza insiste en que la causa debe ser sentenciada prontamente, de acuerdo con lo estipulado en la Real Pragmática; acusa a Santiago de demorarla porque no tiene testigos que puedan afirmar la igualdad entre la pareja; y busca llevar la causa a la jurisdicción del corregidor de Ibarra, quien se supone está a su favor y lo defenderá y conseguirá testigos propicios a su causa.

Luego de este tortuoso camino, este ir y venir de alegatos, trámites, apelaciones, peticiones falsas, la causa es remitida a la villa de Ibarra para que allí el alcalde de segundo voto interrogue a los testigos de Santiago Lugo. Las preguntas presentadas por Santiago buscan testimoniar que no tiene orígenes negros ni mulatos, sino más bien españoles. Así, una de las preguntas es si el testigo sabe y conoce que Santiago es nieto de Tomás Cifuentes tenido por español, al igual que su padre Victorio Lugo. Con las preguntas se busca, además, ubicar a la familia de Catalina y dar cuenta de que la madre también tiene orígenes mulatos, que el padre solo ha sido un pulpero y nunca ha tenido reputación de persona distinguida. Uno de los testigos, por ejemplo, afirma haber conocido a los padres de Josefa Meza, y "aunque el testigo los ha tenido por españoles, pero de voz común han sido tratados los Mezas de mulatos, ignorando el testigo por cuia parte padezcan de esta nota".[47]

Esta afirmación permite imaginar que las líneas clasificatorias son borrosas, maleables y, por supuesto, objeto de contienda. Es decir, mientras el testigo los ha tenido por españoles, la voz común los ha tratado de mulatos. ¿Qué definía la clasificación? ¿Por qué este testigo los tenía por

[47] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

españoles y la voz común por mulatos? Las mismas personas son españolas y mulatas, y la clasificación dependía de las relaciones o de que cada uno ocupara su lugar. Es probable que si Santiago no hubiera intentado casarse con Catalina no habría sido calificado de mulato. ¿Qué activaba la clasificación para unos y otros?

Un nuevo testigo, en cambio, afirma que no ha oído ni sabido que los padres de Josefa Meza hayan sido tenidos por mulatos, ni los Meza ni los Yepes, es decir, la abuela materna de Catalina. Otro, por su parte, testimonia que ha oído vulgarmente decir que los Meza son mulatos, pero que no tiene prueba de ello y que más bien conoce que Antonio Meza tuvo tres matrimonios y no sabe de cuál de ellos "padecen los Meza de esta macula de mulatos". Y así, los testigos certifican, uno a uno, los antecedentes españoles de Lugo y su condición de hijo legítimo y la calidad de mulatos de los Meza y de los Yepes. Uno de los testigos cuenta que algún tiempo atrás hubo un pleito entre los Meza y los Casar "porque se habían dado el tratamiento de zambas", pero no sabe cuál fue el desenlace del pleito. Un testigo más, de alrededor de ochenta años, al preguntársele sobre la familia Meza dice que ha oído comúnmente en público y en secreto que "los Mezas son mulatos tenidos y reputados por tales, y por lo que hace a los Yepes, los unos son conocidos de nobles distinguidos y otros de españoles limpios, que conocio a Antonio de Meza padre que fue de Josefa Meza y según su catadura hera de mulato".[48]

La pregunta que genera esta expresión es cómo las formas prácticas de la vida cotidiana estaban acomodadas a ciertas maneras de clasificación. Su catadura "hera de mulato" se refería ¿al color? ¿a la fisonomía? ¿a los rasgos? Preguntas que serían extrañas para quien se expresaba con esos términos pues Santiago sabía que quien lo escuchara y quien lo leyera comprendería qué significaba y a qué se refería la expresión "catadura de mulato".

Estos testimonios permitieron al procurador de Lugo pedir que se declarara irracional el disenso presentado por Josefa Meza, alegando que, si su parte es acusado de ser barbero, el padre de Catalina ha sido pulpero, es decir oficios de igual clase. Con respecto a la genealogía los testigos infor-

[48] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

maron que los Meza eran mulatos y que no se conocía quién fue el padre de Ignacio Zuares, padre de Catalina, mientras que el abuelo y padre de Lugo eran considerados españoles, por tanto,

> si no es mejor que Catalina Zuares es igual y no está comprendida en la prohibición de la Real Pragmática, así por la clase de una y otra familia, que no quiere se entienda la prohibición de casarse con desigual en los de la clase de la presente o quando no sean de ella, son iguales, de modo que su matrimonio no ofende gravemente a la familia o perjudica al estado.

El requerimiento del procurador de Lugo combinaba las clasificaciones de raza y clase. En cuanto a la clase, Santiago y Catalina eran iguales. En relación con la raza, el procurador insistía en reconstruir la genealogía de Lugo y para ello argumentó que tanto el abuelo como el padre de Lugo fueron españoles, pero su bisabuela sí fue mulata esclava de doña Teresa Oñate. Sin embargo, argüía el procurador que

> los hijos legítimos y aun los que no son de dañado y punible ayuntamiento siguen la naturaleza del padre: con que contando que Tomas Cifuentes su abuelo fue español su madre Barbara Cifuentes fue ya de esta naturaleza y Victorio Lugo, padre de mi parte caso con una que no era de baja esfera que se dice, igual a Ignacio Suares cuya naturaleza se ignora.

Por tanto, Catalina y Santiago eran iguales por la raza y por la clase, ambos con antecedentes mulatos y ambos dedicados a oficios viles, el de pulpero (el padre de Catalina) y el de barbero (Santiago), de acuerdo a la Ley Real de Castilla. "Son pues todos de ínfima clase. Y no comprende la disposición de la Real Pragmática que eceptua a los mulatos, negros y gente de ínfima clase, quando estuviesen colocados por tales en la estimación pública".

El procurador usó la Real Pragmática, la puso en acción develando lo que estaba en juego: ¿quién define la desigualdad? ¿La estimación pública? La vaguedad de las categorías definidas en la Pragmática para sustentar la desigualdad generaba la puesta en juego de las categorías de clasificación de la vida diaria, de las formas de hacer del día a día, de cómo se construían las diferencias y las desigualdades en el quehacer y en las relaciones cotidianas.

Por su parte, el procurador de Josefa Meza argumentó cómo ese matrimonio, de realizarse, "ofende gravemente al honor de la familia de mi parte, como también perjudica al estado", y trató de probar esos dos puntos. Sobre el deshonor que representaría para la familia, insistía que los padres de Catalina eran considerados y reputados por españoles "limpios de toda mala raza y casta como también de buena conducta", mientras que Lugo era descendiente de esclavas, su bisabuela habría sido esclava y también su abuela. Un alegato constante a lo largo de toda la querella. Sin embargo, en su alegato, el procurador señalaba que Lugo no negaba su ascendencia mulata y que ante los testimonios de los testigos que afirmaban que los Meza también eran mulatos, él desacreditaría esas versiones. De todos modos, ninguno había declarado que hubieran sido esclavos, "con que aunque fuera cierto aquello, siempre habría desigualdad hablando propiamente por notable diferencia que el derecho civil conforme con el Real pone entre unos y otros";[49] es decir, se abría la posibilidad de que hubiese rastros de negritud en la familia de Catalina, la diferencia sería que no fueron esclavos.

A continuación, el procurador de Meza arremete contra los testigos presentados por Santiago, a quienes acusa de dar testimonio sin prueba, y específicamente se refiere a que algunos dicen que no les consta pero que vulgarmente se ha conocido que los Meza son mulatos, afirmaciones que para este procurador no son válidas según derecho: "los testimonios de oydas nada prueban porque no prestan al ascenso toda la firmeza, que debe tener una prueba concluyente y jurídica, además de que el testigo que no da razón de un dicho nada prueba según derecho"; más bien sostiene que esto se debe a "que en la Villa ha habido varias malas lenguas que han tirado a denigrar esta familia" y que varios de ellos, debido a su "pobreza y mansedumbre", no han reaccionado a estas injurias, pero que otros sí. Para ello presenta como prueba una querella seguida por una sobrina de Josefa Meza contra Doña Xaviera Guzmán "por haberse atrevido en una cólera denominar de zamba a mi parte y a sus hermanas". Según la sentencia definitiva de esta causa, se declara "no aver provado aquella la raza de zamba, ni de mulata que imputó a esta sobrina de mi parte, declararandola

[49] ANE, Matrimoniales, caja 6, expediente 1.

igualmente libre dicha nota y amparándola en la quasi posesión de su condición libre de la raza de zamba y mulata". Este juicio es la muestra clara de que la familia de los Meza queda "limpia", y desacredita las versiones de los testigos que se han referido a los rumores, al conocimiento vulgar, al "se sabe comúnmente". Este procurador reclama pruebas concretas y una de ellas es el juicio antes anotado.

El padre de Catalina también debe ser defendido, y legitimado su origen y su oficio. Sobre su origen, nuevamente, el procurador afirma que es descendiente de buena familia, tenida por española, aunque parecería ser que sí fue hijo ilegítimo. Sin embargo, la defensa del oficio de pulpero es llamativa:

> el oficio de pulpero que se le supone exercio en nada se hace rebajar la buena sangre que eredo de sus padres es evidente; porque aunque el ofico es malo pero no lo es su exercicio, que este se toma o por pura necesidad o por que la suerte no le brinda otro modo de vivir al sujeto que lo exerce, pero ya habiéndolo dexado ya en nada le obsta su nacimiento pues aunque este en actual exercicio estuvo como un espejo empañado pero luego que lo dexó quedó ya terzo.

Se podría pensar que el procurador debía justificar cómo un descendiente de españoles era pulpero, que la raza no cuadraba con la clase y, por tanto, era necesario defender al pulpero, aunque no al oficio; se trataría más o menos de mala suerte de un español no haber encontrado mejor oficio, más aún cuando en líneas anteriores del escrito se establecía que la familia de Ignacio Zuares había desempeñado cargos de alcaldes ordinarios y regidores.

La misma combinación de clasificaciones de raza y clase aparece en los argumentos del procurador para probar la desigualdad de Santiago Lugo: todos mulatos, abuelo y padre, pero además herreros, barbero, zapateros y sastres, oficios denostados y solamente ejercidos por gente de baja calidad. Pero, como entre esos oficios viles

> puede caber el de pulpero, este procurador insiste en la legitimación del padre de Catalina; para ello insistirá en la condición de hidalgo: "Siendo cierto todo esto y mucho mas que el pobre si es de buen linaje no pierde su

> calidad pues le vasta el descender de quien tiene algo; por que la hidalguía no procede del mismo hidalgo sino del primero de su familia escogido para ser tal según una Ley de partida, es consiguiente que siendo heredera esta, aunque el marido de mi parte hubiese exercido de pulpero por su pobreza en nada rebajava de su calidad". Ignacio, entonces, es español, hidalgo, pobre, pulpero. Por tanto, la desigualdad debía probarse por el linaje, no por el oficio, porque siendo así, Lugo no sería un desigual. El procurador insistía con su argumento sobre la ascendencia racial de Lugo, la esclavitud de sus antepasadas y, de todas maneras, su oficio de barbero y el de herrero de su padre: "Quando es capaz de sacudirse de la casta de mulato, no digo estando tan cerca de ella, pues que no dista tres generaciones, pero aun quando la viese tan distante que no la pudiese alcanzar con la sutileza de un telescopio por ser cierto que dicha mescla nunca se pierde, sucediendo lo contrario con la calidad de indio; y por tanto aun dice el adagio vulgar, que mas quiero de indio que no de mulato".

Las declaraciones del procurador de Josefa Meza parecen estar generadas por un claro temor: es tan sutil la diferencia entre Catalina y Santiago que es necesario probar la profunda desigualdad. Es el temor a la cercanía, a que la desigualdad no sea tan obvia lo que provoca la necesidad de emprender una campaña hostil y deslegitimadora del otro. La clase no permite la desigualdad, parecería ser que ambas familias son pobres, por tanto, para impugnar el matrimonio se debe acudir a la clasificación de raza, casta, mulato o zambo.

Estos eran argumentos sobre el deshonor que el matrimonio significaría para las familias de alcaldes, regidores, procuradores generales, curas, vicarios y prelados regulares, es decir, cómo afectaría que gente de calidad se mezclara con mulatos, esclavos, herreros, zapateros y sastres. Pero, también el procurador quería exponer por qué este matrimonio afectaba al Estado. Según él, "toda sangre es de un color, y solo el noble es virtuoso; pero en lo temporal la igualdad de sujetos motiva quietud y evita enemistades entre los parientes y no menos perjudica al Estado por que las proles de este matrimonio no podrán obtener, ni en lo secular, ni eclesiástico ningún oficio ni empleo y desde luego seguiran los que han exercido". ¿Cuál era la relación entre el oficio y el Estado? O, se trataba más bien de que un

matrimonio así generaría fricciones al interior del medio social, de las relaciones cotidianas de una villa, removería las clasificaciones del día a día y desafiaría las diferencias construidas en la interacción permanente.

El caso está a punto de resolverse y la Real Audiencia remite el expediente al fiscal, quien luego de examinarlo responde que no hay razón para el disenso pues Ignacio Zuares es hijo ilegítimo, Josefa Meza "es de una gente o casta que por voz común ha sido reputada por de mulatos"; Santiago Lugo es hijo legítimo, descendiente de mulata, por todo lo cual "le parece al fiscal que los litigantes de este matrimonio son unas gentes entre las quales no se consive notable desigualdad que acredite racional el disenso"; esta alianza no produciría ni infamia ni inconveniente alguno para el Estado, puesto que debido a las pruebas presentadas, "en orden al origen ambos son de infima plebe o gentes de castas. Por el exercicio tampoco hay desigualdad entre el del barbero y el del pulpero, y asi no parece la racionalidad del disenso": la Real Pragmática establece que solo es posible negar el consentimiento de los padres cuando hay una lesión grave en el honor de la familia o perjuicio del Estado. Para el fiscal este caso no produce ni lo uno ni lo otro. Más aún, el fiscal es claro en señalar que la Pragmática aplicada en América no rige para las gentes de castas, sino para quienes están empleados en el Real Servicio, en la milicia y para sus "buenas generaciones".

Este fiscal, al mismo tiempo, toma en cuenta a Catalina: reconoce que se ha mantenido en su decisión a pesar de la oposición de sus parientes, de las argucias de las que se valieron al presentar un escrito falso en el que ella supuestamente se retractaba de su deseo de casarse con Lugo. "De todo se concluye que de impedirse el matrimonio de esta mujer por sus circunstancias queda expuesta a una prostitución infame que no trae ventajas al estado, ni hace honor a su familia" y que el matrimonio más bien aliviará las desventajas de la infamia, "deviendose reputar este caso por uno de los comprendidos en el N. 12 de la Pragmática en que aun con las familias de distinción y nobleza no puede impedirse el matrimonio desigual". Por tanto, el fiscal recomienda declarar irracional el disenso de Ignacio Zuares. Sin embargo, la Real Audiencia omite esta recomendación y más bien corrobora la sentencia primera dada por el alcalde de primer voto de Ibarra, es decir, declarar racional el disenso y, en consecuencia, no celebrar el ma-

trimonio. La causa termina con la petición de que la hija sea entregada a la madre para llevársela a Ibarra.

Este final de la historia de Santiago y Catalina evidencia la discrecionalidad de las decisiones judiciales. ¿Cuáles fueron las razones para ratificar la primera sentencia? El expediente no lo explica, porque quienes tomaron la decisión no lo hicieron, solo resolvieron ratificar el acuerdo anterior. Sin más, sin explicaciones y sin razones.

No se puede saber el final de esta pareja, pero este expediente, al igual que los otros, permite ver cómo operaban las clasificaciones de clase y de raza y cómo estas eran permanentemente negociadas, definidas, apeladas y cuestionadas. Asimismo, esta querella permite ver cómo se generaba la necesidad de construir una genealogía para legitimar la descendencia española, un marcador que se vuelve central para comprobar la desigualdad; las dos partes involucradas en este juicio buscaban demostrar que tenían antecedentes españoles.

En este juicio también se pone en escena la demarcación de la clase a través de los oficios. Ninguno de los litigantes pertenecía a la élite, se dedicaban a "oficios viles" y ello los igualaba, por tanto, se hacía necesario construir la desigualdad en alusión a la casta, al género de gentes, a la limpieza de sangre y también a la condición de hijo legítimo o ilegítimo.

En este caso, se alude al honor de la familia como un argumento coyuntural, de uso situacional para construir la supuesta desigualdad de las familias en litigio, tal y como lo propone Poska (1996, 1998) para el caso de Galicia. No se trata de una categoría en sí misma, sino que se construye en combinación con la calidad, la casta y el estatus.

Las desigualdades

Los juicios antes expuestos permiten analizar cómo se construían las relaciones de diferencia y de desigualdad entre hombres y mujeres, entre castas, razas, entre clases y calidades y cómo en esta construcción intervienen los sujetos y también las instituciones.

La base legal para el inicio de los juicios es la Real Pragmática de 1776, que buscó legislar sobre el consentimiento de los padres para el matrimonio de hijos e hijas menores de 25 años, con el fin de evitar las consecuencias de matrimonios desiguales; esta Real Pragmática debió ser adaptada para su aplicación en las Indias mediante Real Cédula de 1778. Ninguno de estos cuerpos normativos establece qué se entiende por desigualdad. Sin embargo, los alegatos del juicio –de cualquiera de las dos partes–, aludían, en especial, a las desigualdades *raciales*. Una lectura inicial permitiría llegar a esta conclusión. Más allá de que en los documentos de los juicios se utilice la palabra raza con escasa frecuencia, los relatos ahí contenidos permiten ensayar una lectura diferente: las desigualdades que se disputaban se construían en la práctica y cotidianamente sobre la base de un conjunto de elementos que combinaban tanto las discursivamente establecidas (leyes, instituciones), como las relaciones sociales del día a día entre los actores y con el entorno sociopolítico y económico; la diferencia, que implica siempre relaciones de poder, se construye más bien como identidad, según la propuesta de Fisher y O'Hara (2009, 8).

Efectivamente, los distintos discursos desplegados a lo largo de los juicios buscaban comprobar la "desigualdad" o cuestionarla por medio de códigos que combinaran un estatus de inferioridad, de desigualdad, de acuerdo con un sistema clasificatorio sociorracial (Schwaller 2010), pero también económico y de género: la relación de amistad mencionada en algunos pasajes del juicio de Valdivieso contra Jaramillo, de este con el corregidor y la afirmación de que se encontraba en sus "asiendas" o, el "manejo de bienes" al que se refería Villao dan cuenta de que las *calidades* de "mestizo", "sambaygo" o "indio mitayo" no relegaban a los sujetos al fondo de ese sistema clasificatorio frente a una supuesta nobleza del origen de Valdivieso o de la cacical familia de Guale. La identidad de los personajes se construyó a lo largo de los juicios: de mestizo con orígenes indios a dueño de haciendas, de indios caciques a comunes; de indios y sambaygos, a mestizos; de hija natural a hija de caciques; de madre india hechicera a pariente de los apelantes; de hija de español y madre blanca a mulata y de mala conducta, de hijo de español y esclava, de abuela liberta a mulata.

La definición móvil de estas categorías tiene relación con lo que propone Schwaller en el sentido de que la Corona española nunca buscó definir los términos sociorraciales o definir legalmente una jerarquía específica de categorías; cada una de estas era negociada y definida por valores y creencias culturales y sociales. Además, en vista de la ausencia de política real al respecto, la definición de estas categorías y las políticas relacionadas con los individuos involucrados se realizaba localmente, es decir, en el interior de las instituciones reales en América y dependientes de sus autoridades (2010, 114). Este argumento de Schwaller refuerza el de otros autores en relación con el carácter descentralizado de la Corona española.

Schwaller (2010) analiza también cómo se creó esta categoría de la diferencia: la de mestizo. Una categoría que entró en el lenguaje colonial temprano, como una forma de nombrar a los descendientes de ibéricos e indias. Sin embargo, la primera forma de referirse a esta descendencia fue como "hijos de españoles e indias", con cuyo uso se buscaba evitar ser despectivo con esta población; aún no era necesaria la creación de una diferencia categórica.

Por el contrario, durante las primeras décadas del siglo XVI, la Corona buscó proteger y legislar sobre esta población, que empezó a ser denominada mestiza. Sin embargo, para las décadas finales del siglo, los privilegios dados a esa primera generación de mestizos se restringieron y, según Schwaller, empezaron a formar parte del "género de gentes"; así, se promulgaron una serie de cédulas que restringían la posibilidad de que pudieran ser escribanos o tener responsabilidades sobre los nativos; tampoco podían ser sacerdotes. De esta manera, se consolidó la categoría de mestizo como socialmente dañina (Schwaller 2010, 136). Es posible, entonces, comprender que una categoría como la de mestizo fuera, en uno de los juicios, sinónimo de desigualdad, y en otro, una categoría a la que se apelaba para fundamentar igualdad.

El análisis de los juicios antes presentados más bien llevaría a pensar que hacia finales del siglo XVIII ya se había consolidado un proceso de mestizaje intercategórico, el cual se inició desde la llegada misma de los ibéricos a América. Por tanto, más bien se podría pensar que la Real Pragmática no buscó impedir un proceso de mestizaje ya consolidado, sino más bien, que

podría haber significado que las categorías antes claramente definidas se hubieran difuminado (español, indio, negro, mestizo) y, por tanto, se hacía necesario aludir a los ancestros para demostrar la desigualdad y vincular este origen con la clase, por medio de los oficios, por ejemplo. Es decir que se hizo necesario, en términos de Schwaller, acudir a un lenguaje de la diferencia que diera cuenta del proceso social y cultural. En todo caso, se puede ver que se ha producido un proceso de acumulación por parte de ese amplio grupo que se podría calificar de mestizo: en los dos juicios analizados, los novios –acusados de desiguales– poseían un cierto estatus socioeconómico, más bien se trataba de un grupo ascendente.

Las mujeres fueron las protagonistas en estos juicios, Baltazara, Mariana, a quienes se les dio consentimiento para el matrimonio en una primera instancia, para luego suspenderlo por intervención de los parientes, en el un caso, y del protector, en el otro. También Francisca quien, según las reglas eclesiales de la "palabra a futuro" (promesa matrimonial), contrajo compromiso de matrimonio que luego fue rebatido por los padres de su pretendido esposo. Catalina, que huyó de la casa de sus padres con el ánimo de encontrar cómo casarse con Santiago. ¿Qué nos dicen estos juicios sobre las relaciones entre hombres y mujeres? Se trata de revisar cómo la dominación se articulaba en un contexto político legal cambiante y, en consecuencia, mirar las relaciones de género como un fenómeno histórico, social y culturalmente construido, perspectiva que se opone a la tendencia a usar el patriarcado como una metacategoría que explicaba esta dominación sin consideraciones de tiempo y de lugar (Black 2010, 9). Este planteamiento sobre las relaciones de género permite inscribirlas, como plantea el autor, en un contexto más amplio: las estructuras culturales fruto del sistema legal hispánico basado en la consuetudinariedad y en los fueros "gobernadas por reglas tácitas que fueron compartidas por género, etnia, jurisdicción y casta" (Black 2010, 11). Es en este contexto que se debe analizar la dominación masculina en la época colonial, pues ello permite rastrear las formas cambiantes que adoptó esa dominación, cómo operaba, y especialmente, cómo involucraba a los actores de todo el sistema social, económico, político, jurisdiccional. Como se ha visto, especialmente en el caso de Baltasara de Valdivieso, ella apeló a esas redes: obedeció bajo pre-

sión, pero al mismo tiempo apeló a otras salidas: perder la herencia y cumplir con su decisión; Mariana Guale también dio cuenta de su situación de desamparo y abandono; a pesar de que finalmente, ella ganó el juicio. Francisca defendió su conducta basada en la práctica eclesial, sabía que, en principio, estas leyes podían darle la razón. María Ruiz, no solo que escapó de la casa de sus padres y de los monasterios varias veces, ella escribía notas a su novio, le pedía que la retirara de la casa de sus padres; y luego de dos años de litigio en que no logró el consentimiento para el matrimonio, se la vuelve a encontrar en los archivos como parte de un litigio en el que se la acusaba de complicidad en el robo de joyas y dinero y de rapto por parte de quien luego se nombra como su esposo. Catalina Zuares también huyó de la casa de sus padres y se mantuvo en depósito por cerca de un año, hasta que finalmente perdió el juicio y, según disposiciones judiciales, debía volver a su casa.

Las acusaciones de hechicería y curandería a las abuelas de Jaramillo y Villao, respectivamente, parecen no haber surtido el efecto deseado que era el de demostrar la "desigualdad".

Otro elemento a resaltar es aquella aseveración sobre "la indiferencia con que los miran los indios del pueblo de Colonche" a los caciques. Este juicio se entabló a inicios del siglo XIX, a pocos años de que se produjeran las primeras declaraciones independentistas, por tanto, esta frase daría cuenta de un proceso de deterioro de la institución cacical. Como ya lo ha señalado Cañeque (2001), en la Colonia se vieron distintos tiempos y, en ese sentido, la institución cacical cumplió diferentes funciones de acuerdo a cómo se construía el tiempo colonial: a partir de las reformas borbónicas, la función cacical perdió su sentido, ya no jugaba ese papel de bisagra entre las dos sociedades porque el proyecto colonial ya no buscaba una gobernabilidad a través de los fueros y distinciones, sino que se construía como un proyecto de igualación de las poblaciones; ya no requería de "intermediarios", sino que intentaría una administración más directa. Como señala Thomson (2006), para el siglo XVIII la figura y función del cacique se había modificado, ya no era mediador y más bien se vinculaba a los intereses españoles y, sobre todo, a los corregidores: se deslegitimó la autoridad del cacique, por lo cual, la "destrucción de cacicazgo es lo que erosiona los

pactos y tratos paternales" (Thomson 2006, 166), fundamentales en las estrategias de resistencia adaptativa de las comunidades. En consecuencia, como las estructuras tradicionales étnico-políticas fueron debilitadas, el poder residía en el "común" que era el que se rebelaba y oponía a las medidas y políticas opresivas. En este sentido, el defensor de Villao pudo deslegitimar la argumentación de la nobleza cacical, esta ya no tuvo más fundamento práctico.

En fin, los expedientes analizados no permiten conocer siempre el desenlace de las tramas, sin embargo, sí dejan ver cómo estas se desarrollaron; cómo sus personajes desplegaron un campo discursivo que compartían y que hace inteligibles sus argumentos. Se puede ver cómo, además, estos personajes, gracias a la descripción que hizo cada uno del otro, mudaban de identidades: la hija natural, hija de caciques, a una india del común; el nieto de india, a un mestizo próspero; la zambita, a hija de español; el sambaygo era un mestizo con bienes; el cura y el protector no eran los representantes de un poder patriarcal.

Igualmente, los expedientes analizados impiden trazar de manera clara la pérdida de jurisdicción eclesial sobre la elección matrimonial a partir de la Real Pragmática, tal como lo plantea Seed (1988). Más bien, quedaría en evidencia que, al no definirse desigualdad en esta ley, se deja margen a que los casos se diriman en un juego de múltiples jurisdicciones pero, además, a que estén en juego distintos principios a los que aluden las leyes eclesiales y las civiles. Es decir, es evidente una pugna entre el libre albedrío como principio de la elección matrimonial, el cual inspira a las leyes sobre el matrimonio, y el principio de la autoridad paterna como la dirimente en el caso de la elección matrimonial.

Conclusiones

La Iglesia, el Estado y el patriarcado

En septiembre de 1700, el capitán don Joseph Caballero Ataide presenta un recurso en las cortes de la Real Audiencia de Quito y pide que les sean restituidas sus dos hijas, de once y seis años, que su esposa, María de Pino Argote, se ha llevado al convento donde ha requerido entrar en depósito luego de solicitar la nulidad del matrimonio ante los tribunales eclesiásticos. El expediente no permite conocer la causa por la que María pide la nulidad del matrimonio, solo se menciona el pleito por la custodia de las hijas, en el que tanto el padre como la madre argumentan sobre su derecho a la patria potestad de estas. El expediente tampoco permite saber cuál es la resolución final. Y, seguramente, la razón para no acceder a la información sobre la causa de anulación y la resolución de la custodia es el argumento que presenta María para no devolver a las hijas: que Joseph ha presentado su demanda en las cortes civiles cuando la causa se ha iniciado en las cortes eclesiásticas y, por tanto, él debe acudir a esa corte y no a otra; o peor aún, acudir a ambas.

> El fiscal nombrado a la vista que se le ha dado Dice que es corriente que el juez eclesiástico a quien pertenece el conocimiento de la separación o nulidad del matrimonio lo es competente y legítimo de todo lo accesorio y pendiente y que habiendo prevenido el de la restitución de las hijas que demanda en esta real audiencia Don Joseph Caballero a su pedimento como

> consta de los autos debe este juicio terminarse en el juzgando donde le principio y hallándose fue en un mismo día en esta Real audiencia y ante el juez eclesiástico de la causa principal podrá vuestra alteza determinar sobre cual deba declararse el privilegio y ser más poderoso para dicho conocimiento.[1]

Indagar en el archivo eclesiástico tal vez habría permitido conocer la trama y el desenlace de este caso. Sin embargo, el sentido de presentarlo en las conclusiones es ilustrar uno de los debates que sostengo en este libro: cómo se puso en práctica el ejercicio de la autoridad de dos instituciones relevantes –el Estado y la Iglesia– en la vida cotidiana de hombres y mujeres en la Real Audiencia de Quito.

El ejemplo permite evidenciar que hombres y mujeres conocían cómo lidiar con las jurisdicciones y fueros civiles y eclesiásticos para litigar simultáneamente en los campos que podían suponer eran beneficiosos para su causa. Este saber práctico sobre cómo utilizar las cortes me lleva a repensar la construcción del Estado y de la Iglesia en el siglo XVIII, en Quito, y su capacidad de gobernar las relaciones entre hombres y mujeres, tanto las familiares como las sexuales, las económicas, e incluso las políticas.

En los casos aquí presentados se puede apreciar que las formas de administrar justicia o de resolverlos variaban ampliamente y se sujetaban a muchos factores, entre ellos, a quiénes fueran los actores y actoras de cada uno de los litigios. Dependía, además, de lo que estuviera en juego, ya fuese un cargo público, una dote o bienes, y obedecía también a los juegos políticos que se tejían alrededor de las causas. Por tanto, si bien es cierto que había legislación tanto civil como eclesiástica que se refería al matrimonio y a las relaciones permitidas y prohibidas entre hombres y mujeres, esta no solo se moldeó por su aplicación en las tierras virreinales, sino que debió ser ajustada a las relaciones que se establecían en cada uno de los casos. En este sentido, no es posible sostener que las relaciones de género hubieran estado marcadas por un claro patriarcado. La ejecución, la puesta en práctica de la legislación y la misma construcción de las instituciones de gobierno impiden la formación de unas relaciones estrictamente patriarcales.

[1] ANE, Serie Matrimoniales, caja 1, expediente 8.

En consonancia con lo propuesto para la Real Audiencia en los siglos XVI, XVII y XVIII por autores como Gauderman y Black, las formas de gobernar, evangelizar y poner en práctica todo el corpus normativo imposibilitan mirar las relaciones de género desde la óptica del patriarcado. Los casos presentados reflejan cómo las y los querellantes hacían uso de los espacios que estas mismas instituciones abrían para poder defender sus causas; la superposición de fueros, la colaboración entre unas y otras instancias, la disputa entre ellas son signos de que el campo de ejercicio y de puesta en práctica del gobierno estaba en permanente construcción, en permanente disputa, en constante búsqueda de acuerdos, por tanto, era una forma de gobierno en la que no se podía permitir la concentración del ejercicio del poder y, a su vez, este no podía sustentarse sobre la base de la centralización.

Hacia finales del siglo XVIII con la promulgación de algunas cédulas reales, la jurisdicción de la Iglesia en ciertos campos relacionados con el matrimonio se vio constreñida. Sin embargo, con anterioridad a ellas, los casos presentados permiten ver que las personas se movían en ambas jurisdicciones, aun a pesar de que supuestamente el matrimonio era un asunto netamente eclesiástico. Al contrario, las causas estudiadas dan cuenta de que hombres y mujeres buscaron el litigio en las cortes civiles, no para el divorcio o la anulación, pero sí para resolver conflictos sobre sus conductas en el interior del matrimonio: el amancebamiento, la violencia, los bienes y, finalmente, la autoridad paterna sobre la libre elección de la pareja. Esto significa que, en las cortes civiles, sin que ello quiera decir que fueran no clericales, se disputaban las formas aceptables de ser marido y mujer en la vida cotidiana, en la vida práctica. Son estas formas las que analizo a continuación.

El amancebamiento

Con relación al amancebamiento, planteo que durante el siglo XVIII fue una práctica tolerada tanto en los estratos altos como en los más bajos, tanto entre hispanos como entre criollos, mestizos, indígenas y negros. Ahora bien, esta práctica tolerada se convertía en un acto punible cuando entraban en juego disputas de otros campos, en especial políticos o económicos

y no necesariamente relacionados con las disposiciones sacramentales y civiles sobre el matrimonio. El amancebamiento anidaba en una red de relaciones sociales, económicas y políticas que establecía ciertas prácticas, ciertos códigos, ciertas formas de actuación e incluso ciertos compromisos que actores y actoras debían guardar, efectuar y cumplir. No obstante, si alguno de estos códigos acordados por sentido común, es decir, en la práctica misma, se quebrantaba, el amancebamiento se convertía en una causa que llegaba a los tribunales, ya fuera como causa de oficio o por querella de alguna de las partes involucradas.

De esta manera, se observa, por ejemplo, cómo el cambio en las relaciones políticas y sociales del justicia mayor de Otavalo generó una serie de acusaciones en su contra, desde el maltrato a los indígenas en sus propiedades y el rapto de una cuñada hasta el amancebamiento con una indígena. Sin embargo, el expediente proyecta que el conflicto nuclear se relacionaba con su forma de ejercer la autoridad en Otavalo, que había generado el descontento y, en consecuencia, la posibilidad de urdir una trama que lo marginara de su cargo. Ninguna de las acusaciones se comprobó de manera contundente, pero él fue destituido y sancionado por amancebamiento.

Del mismo modo, la historia de Ignacio Xavier de Melo revela cómo las relaciones de parentesco también estaban tejidas alrededor de ciertos códigos, arreglos y prácticas que sus miembros debían cumplir. Cuando este hombre denunció el maltrato a los indígenas en el obraje de propiedad de la tía de su esposa, solo entonces su amancebamiento con Isidora, una esclava negra, se convirtió en un "delito", dejó de ser una práctica vista, oída y aceptada por la esposa, el barrio, la vecindad, la familia, la ciudad, la justicia, y se convirtió en un expediente, en un acto que removió las relaciones prácticas que hasta el momento existían, unas relaciones de la vida cotidiana que permitían a Ignacio tener un amancebamiento con una mujer o con mujeres negras, sin que ello causara demasiado escándalo. La diferencia de estatus y de raza entre ellos no fue un factor que alarmara a la familia, ni al entorno en el que Ignacio se movía. Estas prácticas cotidianas incluían el cuidado que debían prodigar Ignacio, su madre y sus hermanas a los hijos de su matrimonio, mientras la madre vivía en Tumbaco; unas prácticas cotidianas que incluían la demostración de afecto, de sentimientos.

Ese cierto "modo de hacer" se rompió porque Ignacio denunció el maltrato de la dueña de un obraje. Esta denuncia, entonces, activó las relaciones de clase. Mientras la tía de Martina podía usar su lugar en el entorno social como mujer española y dueña de un obraje, Ignacio, que estudiaba para abogado, con menor capacidad de activar sus redes, perdió en la contienda.

La clase y el litigio como respuesta a un entorno son más evidentes en el juicio de Manuel de Otoya: pugnas políticas y económicas en el interior de un núcleo social en Guayaquil, y de este núcleo con Quito, provocaron que este comerciante de vida díscola fuera enjuiciado y sancionado. La Audiencia de Quito no respaldó al gobernador de Guayaquil, y la amistad entre este y Otoya se rompió por asuntos de dinero y negocios. En medio de esta fractura se insertó el tema de la vida dispendiosa y poco decorosa de Otoya, así como el concubinato con una señora viuda "de calidad", de quien ni siquiera se puede escribir su nombre en el documento público, sino en sobre cerrado. Esta querella puso al descubierto la contienda entre personas de élite, y eso permite develar los engranajes que se ponían en acción para manejar las legislaciones, los fueros, los trámites destinados a sostener tanto la acusación como la defensa. En todos los expedientes revisados se ha comprobado esta práctica, sin embargo, en este se hace más evidente porque los actores poseían mayores recursos económicos, sociales y políticos.

Por un lado, el amancebamiento se muestra como una práctica tolerada cuya sanción no responde estrictamente a guardar las legislaciones civiles y eclesiásticas, sino más a la ruptura de un mecanismo en los códigos de un saber-hacer que desequilibra el mundo de las relaciones familiares, sociales, vecinales y políticas de los actores involucrados. Este mundo de relaciones en desequilibrio involucraba, de manera más frecuente, a los hombres frente a las mujeres, puesto que eran ellos los que habitaban el espacio de lo público, en el ámbito de lo político y de la autoridad y, al hacerlo, se situaban en el centro de la contienda por cargos, por bienes, por negocios. Esto no significa que las mujeres no litigaran; también estuvieron fuera del hogar y de la casa, en la calle, el mercado, la iglesia y la pulpería, y también en el espacio de lo político, pero su rol y su forma de posicionarse en esos espacios las hacía menos vulnerables a la disputa masculina por la autoridad y el cargo.

Por otro lado, en el análisis de los expedientes de amancebamiento se extraña la apelación al "honor". Se alude a este valor en escasos fragmentos de los documentos, no es invocado de manera permanente ni por hombres ni por mujeres. Por tanto, aquello que no es nombrado, aquello que no es dicho por las personas cuyos testimonios constan en los expedientes, no puede ser utilizado como un concepto para el análisis.

En conclusión, a partir de los expedientes se puede afirmar que el concubinato no necesariamente fue el detonante de posibles querellas de divorcio o anulación; parecería ser que el amancebamiento requería de otras trasgresiones a un determinado código de conducta para que se concretara la solicitud de divorcio o anulación.

Caudal y sevicia

Leer varias de las descripciones de las mujeres y de testigos sobre la violencia y el maltrato que muchos esposos ejercían sobre ellas conmueve y sorprende. Mujeres encerradas en habitaciones a merced de la rabia y furia de sus esposos, mujeres arrastradas por las calles de Quito, mujeres golpeadas con palos o con piedras, intentos de asesinato con cuchillos, dagas y espadas, mujeres abofeteadas, mujeres "con cardenales" en sus cuerpos, mujeres con manos rotas. Todas estas escenas encontradas en los expedientes asombran porque muchas de ellas se repetían, entre un hombre y una mujer que, después de haberse separado, volvía convencida del arrepentimiento y de la palabra de enmienda de su marido, segura de que, al ser un buen cristiano, sabría cómo ser un buen marido; sugestionada, en algunas ocasiones, por el consejo de curas y autoridades eclesiásticas que esperaban que el marido corrigiera su existencia y cesase de darle mala vida a su pareja. Todas esas escenas también conducen a concluir que las mujeres del siglo XVIII en Quito vivían bajo patrones violentos ejercidos por los hombres, padres, hermanos, esposos y curas. Las mujeres de estas escenas podrían ser las figuras de un férreo patriarcado.

El análisis de estas escenas violentas y sorprendentes me permite descubrir otras facetas de estas mujeres maltratadas: eran actoras económicas

o buscaban constituirse como tales, y buscaban salir de las relaciones violentas por medio del abandono de la casa conyugal y el depósito. La consecución de estos fines permitió a las mujeres hacer uso de las jurisdicciones eclesiásticas y seculares, conocer cómo moverse en el espacio de la contienda y la disputa, y familiarizarse con las disposiciones civiles y eclesiásticas de las que podían asirse para salir de un matrimonio violento. Es decir, las mujeres eran objeto de "mal trato", de "mala vida", de "sevicia", pero no fueron víctimas pasivas de esas situaciones.

En la ruta a través de los expedientes descubro a mujeres que concebían el matrimonio como un sacramento, una forma de poner en práctica la religión católica, de ser parte de la Iglesia, y que conocían sus roles en el interior de las relaciones matrimoniales. Pero también eran mujeres que sabían de los roles de los hombres que vivían con ellas; tenían noción de que el marido era el encargado de sostenerlas, alimentarlas, vestirlas, cuidar de ellas y de sus hijos y custodiar el caudal que ellas llevaron al matrimonio, aunque este hubiese estado constituido por "baratijas mujeriles"; también estaban al tanto de cómo ellos ejercían cierto nivel de "carácter" sobre ellas. Es decir, las mujeres que he presentado mediante estos expedientes conocían las prácticas y conductas aceptables y aquellas que pasaban los límites de ese "ser marido" concreto y práctico.

Este saber práctico las constituyó como actoras económicas: al salir de las relaciones violentas reclamaban por sus dotes, por alimentos y por litisexpensas. Las disposiciones civiles y eclesiásticas protegían sus demandas y por eso apelaban a ellas. Pero, las mujeres de estas causas no se representaron solamente como receptoras pasivas de una legislación destinada a velar por su alimentación, vestido, cuidado, sino que se convirtieron en actoras que disponían, manejaban, cuidaban, vendían o heredaban sus bienes. Por tanto, más allá de ser objetos del cuidado paternal de la legislación, contendían por ser dueñas de sus medios de vida.

Estas mujeres litigaron por haciendas, ganado, ovejas, camas, cujas, medias de algodón y de seda. Todo constituía parte de la dote y cada uno de estos objetos tenía valor económico –por mínimo que fuera– pero, sobre todo, poseía valor simbólico porque podía ser parte de la dote y ello significaba pertenecer a una "calidad" de persona, a un estamento y, en esa

medida, poder disputar frente al marido. La dote representaba a esa calidad de persona.

La dote, por otra parte, se constituyó en una especie de fondo de garantía. Era un respaldo que permitía a las mujeres terminar un matrimonio y no quedar desvalidas y desamparadas; las dotes fueron los medios por los cuales cuidaban de sí y, seguramente, de sus hijos e hijas. Por ello, como se ha visto en el caso de Bartola de Santa Cruz, parecería ser que ella constituyó la dote luego de realizado el matrimonio, quién sabe si porque Vicente Suarez de Bolaños habría dado señales de que dilapidaría los bienes que ella había heredado de su marido. O tal vez con los bienes del propio Vicente. Lo importante era crear ese "fondo" que le permitiera ser una propietaria, una persona de caudal.

Las mujeres sin caudal y en medio de la sevicia también buscaban salir de esas relaciones brutales, el caso de María así lo demuestra. Ella no tuvo dote y no la reclamó, quería estar en paz para vivir de su trabajo. Era una mujer pobre, que parecía dispuesta a vivir su sexualidad y su sociabilidad en las fiestas de la ciudad, una mujer que producía y que tenía un oficio. No quería la sevicia sino su trabajo, o sea, disponer de los medios para poder vivir.

Bird (2013) afirma que muchas mujeres que plantearon el divorcio o la nulidad en la Nueva España sabían que el proceso sería largo y tortuoso y que muchas veces las sentencias se dictarían en su contra, pero, a pesar de ello, lo hacían para poder salir de la relación de violencia al ser depositadas ya fuera en conventos o en casas honorables. En los casos aquí revisados no es posible llegar a una conclusión contundente, pero sí parecería ser que la presentación de la solicitud de divorcio o la nulidad podía ser un mecanismo que, al menos por un lapso, permitía a las mujeres refugiarse en lugares seguros y desde ellos exigir alimentos, litisexpensas y dotes, cuando estas hubiesen sido constituidas.

Finalmente, la ruta por estos expedientes también dibuja un paisaje en el que estas mujeres litigantes que supieron lidiar con las jurisdicciones civiles y eclesiásticas tuvieron que enfrentar dilaciones, retrasos, maniobras, inactividad, pérdidas, etc., de las formas de administrar la justicia; debieron enfrentar a escribanos, jueces, obispos, curas que hicieron mucho más difícil su búsqueda de justicia y de aplicación de la ley. Con seguridad

muchas mujeres de la Real Audiencia no presentaron litigio alguno por los malos tratos y por la sevicia, pero los expedientes aquí revisados me llevan a afirmar que, a pesar de la sevicia, muchas mujeres buscaron su caudal.

El disenso

El recorrido por los expedientes presentados a lo largo de este trabajo posibilita proponer que las relaciones entre hombres y mujeres de la Real Audiencia de Quito durante el siglo XVIII fueron, con certeza, marcadamente desiguales, fruto de una estructura social jerárquica construida sobre la base de un conjunto de diferencias y desigualdades relacionado con el estatus, la clase, la raza y el género. Pero, al mismo tiempo, esta estructura social jerarquizada fue porosa y cambiante. Los juicios sobre disenso presentados por padres, madres al matrimonio de su hijo o hija con una persona "desigual" así lo confirman.

Los expedientes revisados son útiles para examinar cómo se vivían las relaciones entre hombres y mujeres, maridos y esposas en la vida cotidiana, en la práctica del día a día, en lo que he llamado las formas aceptables de ser marido, de ser mujer y cómo eso se disputaba. Los juicios de disenso son una entrada adicional para entender cómo se vivían las relaciones familiares, las relaciones con los padres y las madres, cómo se cuestionaba la elección de pareja y, especialmente, cómo entraba en juego la construcción de la diferencia.

Efectivamente, la Real Pragmática de 1778 sobre matrimonios desiguales significó que un dominio de la Iglesia pasara a ser legislado por las autoridades civiles: la libre elección de pareja, en cierta manera garantizada por el sacramento matrimonial, fue desde entonces jurisdicción de la Corona, y en este fuero se dirimieron las peticiones de los padres para impedir el matrimonio de los hijos e hijas con alguien que consideraban desigual.

Los criterios de desigualdad no fueron definidos en ninguna de las pragmáticas promulgadas. Esta indefinición permitió que el disenso de los padres apelara a un abanico de categorías que incluían la clase, la raza, a más de la calidad y el estatus. Esta indefinición, por otra parte, permitió que las categorías de la diferencia a las que se apeló en cada uno de los

juicios fueran aquellas que se construían en la vida cotidiana, en la práctica diaria de los actores y las actoras de estos expedientes. La Pragmática abrió un juego en el que la diferencia se establecía en el interior de un núcleo social, familiar y cultural en el que criterios económicos, sociales y culturales tendrían un rol importante. Esta forma de establecer la diferencia, por tanto, no fue producto de categorías fuertemente delimitadas, sino que, al contrario, la identidad de las personas se definía a lo largo de las querellas y, por ende, a lo largo de las relaciones de estas personas.

A fines del siglo XVIII, la sociedad de la Real Audiencia había vivido ya un largo proceso de mestizaje que implicó que las clasificaciones se densificaran y que los límites categoriales se hiciesen más borrosos. Por otro lado, al no haber una política real al respecto, los sujetos imperiales debieron encontrar formas de establecer esas clasificaciones y de construir esas categorías en el entorno local, en medio del día a día, de acuerdo con las relaciones socioeconómicas, políticas y culturales imperantes.

Estas clasificaciones debieron, entonces, tomar en cuenta ya no solo elementos como el linaje, la limpieza de sangre, la "españolidad", la descendencia incaica, el criollismo, sino que entrarían a dirimir el lugar de cada sujeto, elementos como la ocupación, la propiedad, los recursos económicos, a los que había accedido una parte de la población mestiza, indígena, mulata y negra.

Este proceso de categorización y de establecimiento de la diferencia y de la desigualdad fue apelado por hombres y mujeres, sobre la base de la porosidad de estas construcciones. Estas personas desafiaron las formas aceptables de construir relaciones de pareja; retaron al intento de la Corona por limitar su capacidad de elección y, al hacerlo, daban cuenta, al mismo tiempo, de cómo se construyó la autoridad imperial en el Quito del siglo XVIII: en el aquí y en el ahora, de acuerdo con el juego concreto de relaciones inmediatas del entorno. Un rasgo de un gobierno descentralizado.

Los juicios analizados muestran el siguiente proceso: el caso de Mariana y José Joaquín es un ejemplo de cómo se establecieron las categorías de la identidad y las formas de clasificación de ellos como pareja y de las familias en litigio. Este pleito permite atisbar dinámicas presentes a inicios del siglo XIX, un conjunto en descenso, la élite indígena; otro en ascenso social, la

población mestiza que había logrado cierto acceso a bienes y propiedades; la imperiosa necesidad de encontrar antecedentes negros para devaluar a José Joaquín; la necesidad de demostrar el linaje de Mariana como descendiente de la nobleza indígena; la pérdida de legitimidad de los caciques y de los protectores. Este caso permite ver en acción los discursos destinados a justificar la desigualdad, pero, al mismo tiempo, discursos que cuestionaban una forma de actuar de la Corona al ingresar al espacio de lo local.

En resumen, en este libro propongo que las disposiciones sobre el amancebamiento, la sevicia y el disenso no dejaron por fuera la actuación de las mujeres. Esta agencia litigante y contenciosa tuvo espacio gracias al carácter del imperio y de la Iglesia: las dos instituciones debieron negociar las condiciones del ejercicio de la autoridad a nivel local, de acuerdo con la organización de las relaciones y sus demandas. Es decir, lo que este libro muestra, a través de las voces de mujeres y hombres presentes en las causas aquí analizadas, es que a finales del siglo XVIII e inicios del XIX en la Real Audiencia de Quito se construyeron relaciones matrimoniales y familiares atravesadas por la desigualdad, las claves del estatus, de la clase, de la raza, de la calidad. Esta conflictividad, de la cual en este libro he analizado tres causas, se genera por la acción de las mujeres, por su capacidad de alegar frente a aquello que no cumple con las prácticas del día a día, social y culturalmente construidas para ese momento histórico.

Ahora bien, ¿cómo es posible esta agencia y contención de las mujeres en los siglos estudiados? La respuesta que este libro propone es que las formas de gobierno ejercidas en Quito durante la época estudiada se dan en un momento de transición que permite mantener ciertas prácticas previas a las Reformas Borbónicas y, al mismo tiempo que se busca implementar un sistema de mayor control con estas Reformas, ellas no pueden ser ejercidas sin mediación. Luego de la implementación de estas reformas aún es posible encontrar a las mujeres en las cortes y litigando. Por tanto, se puede encontrar a las mujeres litigando por las distintas causas, tal y como lo sostiene Black (2010, 161),

> los detalles de los casos penales sugieren que las mujeres quiteñas ocuparon un amplio espectro de espacios públicos, económicos y legales en las

> últimas décadas del siglo, incluso mientras las autoridades institucionales trataban de imponer una nueva concepción de la autoridad paterna y la obediencia jerárquica.

Las mujeres, además, aprovecharon el espacio que el laberinto legal de la Corona supuso: el entrecruzamiento de fueros, de legislaciones, de jurisdicciones, para buscar el punto de fuga que les permitiera apelar por una vida mejor. Ciertamente, este laberinto legal también fue aprovechado por los hombres (litigantes, jueces, oidores, escribanos, alguaciles) para demorar las causas de las mujeres. Un tema que esta investigación deja pendiente: el papel de oidores, escribanos, alguaciles en los juicios planteados por las mujeres en las distintas causas que las incluían.

Otro campo de análisis en el que se inserta este libro es el análisis de la intersección de las categorías de clase, raza, género, estatus, calidad, casta. Este análisis se construye a partir de las categorías que encuentro en los expedientes, de cómo son nombradas y nombrados los personajes que intervienen en estas causas judiciales. Esta estrategia me ha permitido discutir con la literatura que analiza estas categorías para la época colonial, especialmente en la América hispana, para encontrar que las categorías utilizadas para nombrar la diferencia fueron permanentemente negociadas. En el material que se analiza en este libro no hay una clara evidencia de una forma única de marcar y nombrar las diferencias de estatus, de casta, de calidad, palabras éstas que pueblan los juicios. Por tanto, las identidades de mujeres y hombres también van cambiando de acuerdo con las relaciones que se establecen, las condiciones laborales, el oficio, las propiedades, las relaciones familiares y de matrimonio.

Las mujeres de Quito que pueblan este libro encontraron resquicios para apelar por mejores y más provechosas condiciones en sus escenarios de vida: amancebadas pero no maltratadas, pobres pero no maltratadas, indias, mestizas, negras, mulatas que pueden mudar de identidad y enfrentar las relaciones de exclusión y desigualdad. Seguramente, muchas más mujeres, por supuesto, quedaron fuera del registro escrito: espero que su silencio encuentre voz en este libro.

Referencias

Amo, León del. 1966. "Las litisexpensas en los juicios eclesiásticos". *Revista Española de Derecho Canónico* 21 (61): 5-61.

Bamji, Alexandra, Geert Janssen y Mary Laven. 2013. *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation.* Farnham: Ashgate. https://bit.ly/3UMFDar

Bird, Jonathan. 2013. "For Better or Worse: Divorce and Annulment Lawsuits in Colonial Mexico (1544-1799)". Tesis doctoral, Duke University.

Bireley, Robert. 1999. *The Refashioning of Catholicism, 1450-1700.* Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Black, Chad T. 2010. *The Limits of Gender Domination. Women, the Law, and Political Crisis in Quito, 1765-1830*. Albuquerque: University of New Mexico Pres.

Borchart de Moreno, Christiana. 2004. "Words and wounds: gender relations, violence, and the state in late colonial and early Republican Ecuador". *Colonial Latin American Review* 13 (1): 129-144. https://doi.org/10.1080/1060916042000210855

— 2006. "El control de la moral pública como elemento de las Reformas Borbónicas en Quito". En *Mujeres, familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XIX*, editado por Scarlett O'Phelan G. y Margarita Zegarra, 447-469. Lima: CENDOC (Centro de Documentación) / PUCP (Pontificia Universidad Católica del Perú) / IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos).

Borchart de Moreno, Christiana. 2010. Retos de la vida: mujeres quiteñas entre el Antiguo Régimen y la Independencia. Quito: Banco Central del Ecuador

Boyer, Richard. (1995) 2001. *Lives of the Bigamists. Marriage, Family and Community in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Büschges, Christian. 1997. "'Las leyes del honor'. Honor y estratificación social en el distrito de la Audiencia de Quito (siglo XVIII)". *Revista de Indias* 57 (209): 55-84. http://revistadeindias.revistas.csic.es

Cañeque, Alejandro. 2001. "Cultura vicerregia y Estado colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España". *Historia Mexicana* 51 (1): 5-57.

Cobarruvias, Sebastián de. 1611. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, Impresor del Rey.

Dávila Mendoza, Dora. 2005. *Hasta que la muerte nos separe. El divorcio eclesiástico en el arzobispado de México 1702-1800*. Ciudad de México: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos / Universidad Iberoamericana / Universidad Católica Andrés Bello.

De Zaballa, Ana. 2015. "El matrimonio indígena antes y después de Trento: del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano en la Nueva España". Research Paper Series 2015-10, Max Planck Institute for European Legal History.

— 2016. "Promises and Deceits: Marriage Among Indians in New Spain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries". *The Americas* 73 (1): 59-82.

Ditchfield, Simon. 2013. "Tridentine Catholicism". En *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, editado por Alexandra Bamji, Geert Janssen y Mary Laven, 15-31. Farnham: Ashgate.

Dueñas-Vargas, Guiomar. 2015. *Of Love and Other Passions. Elites, Politics and Family in Bogotá, Colombia, 1778-1870*. Albuquerque: The University of New Mexico Press.

Durston, Alan. 2007. *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Few, Martha. 1995. "Women, Religion, and Power: Gender and Resistance in Daily Life in Late-Seventeenth-Century Santiago de Guatemala". *Ethnohistory* 42 (4): 627-637.

Fisher, Andrew, y Mattheu O'Hara. 2009. "Introduction: Racial Identities and Their Interpreters in Colonial Latin America". En *Imperial Subjects*, editado por A. Fisher y Mattheu O'Hara, 1-38. Durham / Londres: Duke University Press.

Frederick, Jake. 2011. "Without Impediment: Crossing Racial Boundaries in Colonial Mexico". *The Americas* 67 (4): 495-515. http://www.jstor.org/stable/41239107

Gaudemet, Jean. 1993. *El matrimonio en Occidente.* Madrid: Taurus.

Gauderman, Kimberly. 2003. *Women's Lives in Colonial Quito. Gender, Law and Economy in Spanish America.* Austin: Texas University Press.

Ghirardi, Mónica, y Antonio Irigoyen L. 2009. "El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica". *Revista de Indias* 69 (246): 241-272. doi:10.3989/revindias.2009.020

Gonzalbo Aizpuru, Pilar. 1992. "'La familia' y las familias en el México colonial". *Estudios Sociológicos* 10 (30): 693-711.

Gregory, Brad S. 2012. "Reforming the Reformation: God's Truth and the Exercise of Power". En *Reforming Reformation*. *Catholic Christendom, 1300-1700*, editado por Thomas F. Mayer, 17-41. Farnham: Ashgate.

Gutiérrez, Ramón A. 1985. "Honor Ideology, Marriage Negotiation, and Class-Gender Domination in New Mexico, 1690-1846". *Latin American Perspectives* 12 (1): 81-104.

Hall, Marcia B., y Tracy E. Cooper. 2013. *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*. Nueva York: Cambridge University Press.

Herzog, Tamar. 2004. *Upholding Justice: Society, State and the Penal System in Quito (1650-1750)*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Imolesi, María Elena. 2012. *Teoría y práctica de la cristianización del matrimonio en Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: UBA / CONICET / Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani. https://bit.ly/41TJbe3

Johnson, Lyman L., y Sonya Lipsett-Rivera, eds. 1998. *The Faces of Honor: Sex, Shame, and Violence in Colonial Latin America.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Juan y Colom, José. 1827. *Instrucción de Escribanos en orden a lo judicial: utilísima también para procuradores y litigantes*, tomo 1. Madrid: Fuentenebro.

Latasa, Pilar. 2005. "La celebración del matrimonio en el virreinato peruano: disposiciones sinodales en las arquidiócesis de Charcas y Lima (1570-1613)". En *El matrimonio en Europa y el mundo hispánico. Siglos XVI y XVII*, editado por Ignacio Arellano y Jesús María Usunáriz, 237-256. Madrid: Visor Libros.

— 2016. "'If they remained as mere words': Trent, Marriage and Freedom in Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries". *The Americas* 73 (1): 13-38.

Lavallé, Bernard. 1986. "Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia como indicador social". *Revista Andina* 4 (2): 427-464.

— 1999. "¿Estrategia o coartada? El mestizaje según los disensos de matrimonio en Quito (1778-1818)". En *Amor y opresión en los Andes coloniales*, editado por Bernard Lavallé, 113-136. Lima: IEP / IFEA.

Laven, Mary. 2013. "Introduction". En *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*, editado por Alexandra Bamji, Geert Janssen y Mary Laven, 1-13. Farnham: Ashgate.

Lavrin, Asunción. 1989a. "Introduction: The Scenario, the Actors and the Issues". En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 1-46. Lincoln / Londres: University of Nebraska Press.

— 1989b. "Sexuality in Colonial Mexico: A Church Dilemma". En *Sexuality and Marriage in Colonial Latin America*, editado por Asunción Lavrin, 47-93. Lincoln / Londres: University of Nebraska Press.

Lehfeldt, Elizabeth. 1999. "Discipline, Vocation, and Patronage: Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate". *The Sixteenth Century Journal* 30 (4): 1009-1030.

León, Catalina. 1996. "Matrimonio criollo, honor y violencia conyugal, Cuenca 1750-1800". Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Lipsett-Rivera, Sonya. 2014. "'If I can't have her, No One Else Can'. Jealousy and Violence in Mexico". En *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*, editado por Javier Villa Flores y Sonya Lipsett-Rivera, 66-86. Albuquerque: The University of New Mexico Press.

Mannarelli, María Emma. 1993. *Pecados públicos. La ilegitimidad en Lima, siglo XVII*. Lima: Flora Tristán.

Marre, Diana. 1997. "Historia de la familia e historia social. La aplicación de la Pragmática Sanción de Carlos III en América Latina: Una revisión". *Quaderns de l'Institut Catalá d'Antropologia*, 10: 217-249.

Martínez, María Elena. 2008. *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico.* Stanford: Stanford University Press.

McCaa, Robert. 1984. "*Calidad, Clase*, and Marriage in Colonial Mexico: The Case of Parral, 1788-90". *Hispanic American Historical Review* 64 (3): 477-501.

McKinley, Michelle A. 2014. "Illicit Intimacies: Virtuous Concubinage in Colonial Lima". *Journal of Family History* 39 (3): 204-221.

Milton, Cynthia. 2005. "Poverty and the Politics of Colonialism: 'Poor Spaniards', Their Petitions, and the Erosion of Privilege in Late Colonial Quito". *Hispanic American Historical Review* 85 (4): 595-626.

O'Malley, John W. 2000. *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era.* Cambridge / Londres: Harvard University Press.

— 2013a. *Trent. What Happened at the Council?* Cambridge: Belnap Press of Harvard University Press.

— 2013b. "Trent, Sacred Images, and Catholics' Senses of the Sensous". En *The Sensuous in the Counter-Reformation Church*, editado por Marcia Hall y Tracy Cooper, 28-48. Nueva York: Cambridge University Press.

Orozco y Berra, Manuel. 1855. *Apéndice al Diccionario Universal de Historia y Geografía*, tomo 1. Ciudad de México: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante.

Ossorio, Manuel. 2022. *Diccionario de Ciencias Jurídicas, Políticas y Sociales*. 1.ª edición electrónica. Ciudad de Guatemala: Datascan. https://bit.ly/41Zlf8Y

O'Toole, Rachel Sarah. 2012. *Bound Lives: Africans, Indians, and the Making of Race in Colonial Peru*. Kindle Edition. University of Pittsburgh Press.

Poska, Allyson. 1996. "When Love Goes Wrong: Getting out of Marriage in Seventeenth Century Spain". *Journal of Social History* 29 (4): 871-882.

Poska, Allyson. 1998. *Regulating the People. The Catholic Reformation in Seventeenth-Century Spain*. Leiden, Boston / Colonia: Brill.

— 2013. "Upending Patriarchy: Rethinking Marriage and Family in Early Modern Europe". En *Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, editado por Allyson M. Poska, Jane Couchman y Katherine A. McIver, 195-211. Farnham: Ashgate.

Premo, Bianca. 2017. *The Enlightenment on Trial. Ordinary Litigants and Colonialism in the Spanish Empire*. Nueva York: Oxford University Press.

Prosperi, Adriano. 2008. *El Concilio de Trento: una introducción histórica*. Valladolid: Junta de Castilla y León / Consejería de Cultura y Turismo.

Rappaport, Joanne, y Thomas Cummins. 2012. *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies in the Andes*. Durham: Duke University Press.

Rodríguez, Pablo. 1991. *Seducción, amancebamiento y abandono en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.

Salomon, Frank, y Mercedes Niño-Murcia. 2011. *The Lettered Mountain. A Peruvian Village's Way with Writing*. Durham / Londres: Duke University Press.

Schwaller, Robert C. 2010. "Defining Difference in Early New Spain". Tesis doctoral, Pennsylvania State University.

Scott, Joan W. 1986. "Gender: A Useful Category of Historical Analysis". *The American Historical Review* 91 (5): 1053-1075.

Seed, Patricia. 1988. *To Love, Honor, and Obey in Colonial Mexico: Conflicts over Marriage Choice, 1574-1821*. Stanford: Stanford University Press.

Sloan, Kathryn A. 2008. *Runaway Daughters: Seduction, Elopment and Honor in Nineteenth Century Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press

Spurling, Geoffrey. 1998. "Honor, Sexuality, and the colonial Church". En *The faces of honor: sex, shame, and violence in colonial Latin America*, editado por Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, 45-67. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Stern, Steve. 1995. *The Secret History of Gender. Women, Men and Power in Colonial Mexico*. Chapel Hill / Londres: The University of North Carolina Press.

Stolcke (Martínez Alier), Verena. 1972. "Elopement and Seduction in Nineteenth-Century Cuba". *Past & Present* 55 (mayo): 91-129. http://www.jstor.org/stable/650224.

Thomson, Sinclair. 2006. *Cuando solo reinasen los indios. La política Aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.

Twinam, Ann. 1998. "The Negotiation of Honor". En *The faces of honor: sex, shame, and violence in colonial Latin America*, editado por Lyman L. Johnson y Sonya Lipsett-Rivera, 68-102. Albuquerque: University of New Mexico Press.

— 2009. *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en la Hispanoamérica colonial*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Uribe-Uran, Víctor M. 2001. "Colonial 'Barracunatanas' and Their Nasty Men: Spousal Homicides and the Law in Late Colonial New Granada". *Journal of Social History* 35 (1): 43-72

— 2016. *Fatal Love. Spousal Killers, Law and Punishment in the Late Colonial Spanish Atlantic.* Stanford: Stanford University Press.

Van Deusen, Nancy. 2007. *Entre lo sagrado y lo mundano. La práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Fondo Editorial PUCP / IFEA.

— 2015. *Global Indios. The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth Century Spain.* Durham / Londres: Duke University Press.

Villa Flores, Javier, y Sonia Lipsett-Rivera. 2014. *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico.* Albuquerque: The University of New Mexico Press.

Villaseñor Black, Charlene. 2001. "Love and Marriage in the Spanish Empire: Depictions of Holy Matrimony and Gender Discourses in the Seventeenth Century". *The Sixteenth Century Journal* 32 (3): 637-667.

Von Germeten, Nicole. 2013. *Violent Delights, Violent Ends.* Albuquerque: University of New Mexico Press.

Ziemann, Benjamin, y Miriam Dobson. 2009. "Introduction". En *Reading Primary Sources, The Interpretation of Texts from Nineteenth and Twentieth Century History*, editado por Benjamin Ziemann y Miriam Dobson, 1-18. Nueva York: Routledge.

Varios siglos han trascurrido desde que tuvieron lugar las querellas por sevicia y amancebamiento que se narran en este libro y, sin embargo, la sexualidad y las relaciones maritales continúan siendo, ahora, objeto de disputa social y jurisprudencial. Ubicada en la cotidianidad colonial de los estrados y la vida familiar, Alicia Torres ofrece argumentos para descifrar las claves de esa persistencia.

La autora muestra que los matrimonios y las familias estuvieron atravesados por las desigualdades de estatus, clase y raza en la Real Audiencia de Quito, en los siglos XVII y XVIII. Da cuenta de los cambios que ocurrieron en la Iglesia y el Estado cuando sus autoridades tuvieron que responder a las negociaciones hábilmente posicionadas por quienes litigaban. Sitúa las prácticas que aprovecharon las mujeres durante los procedimientos legales para desplegar su agencia política, económica y cultural.

El matrimonio en disputa constituye una aproximación exhaustiva a cómo se juzgaban legal y socialmente a las mujeres y los hombres, al tiempo que ilustra los desafíos a las leyes escritas y no escritas. Sus páginas seducirán a la comunidad lectora interesada en reconstruir el pasado colonial de los Andes, cuya identidad también se iba definiendo junto con las discordias y connivencias que se ventilaban en las cortes.

ISBN: 978-9978-67-655-4

Editorial FLACSO Ecuador

IFEA
INSTITUTO FRANCÉS DE ESTUDIOS ANDINOS
UMIFRE 17 MEAE/CNRS UAR 3337 AMÉRICA LATINA